БЕЛАРУСКАЯ МІФАЛОГІЯ

ЭНЦЫКЛАПЕДЫЧНЫ СЛОЎНІК

Мінск
«Беларусь»
2004

УДК 398(=161.3)(031)
ББК 63.5(4Беи)я2
Б 43

Рэдакцыйная калегія:
Сяргей Санько, Таццяна Валодзіна,
Уладзімір Васілевіч, Людміла Дучыц,
Эдвард Зайкоўскі, Іван Крук, Уладзімір Лобач,
Андрэй Прохараў, Лія Салавей.
Складальнік Ірына Клімковіч
Навуковы рэдактар Сяргей Санько
Рэдактар Віктар Аўтушка
Мастак Тодар Кашкурэвіч

Б 43 **Беларуская** міфалогія: Энцыклапед. слоўн. / С.Санько, Т.Валодзіна, У.Васілевіч і інш. — Мн.: Беларусь, 2004. — 592 с.
ISBN 985–01–0473–2

Кніга з'яўляецца першай у гісторыі нашай краіны спробай сістэматычнага і найбольш поўнага апісання і аналізу традыцыйнай культурнай спадчыны беларусаў, шматлікія фрагменты якой дажылі да нашых дзён і па–ранейшаму выяўляюць адметнасць і жыццяздольнасць сучаснага беларускага этнасу. Аўтары слоўніка ўпершыню далі максімальна поўную на сённяшні дзень карціну протабеларускай мадэлі свету. У кнізе знайшлося месца рэканструкцыям архаічных міфаў, павер'ям и прыкметам беларусаў–язычнікаў, іх прадпісанням, засцярогам і замовам.

УДК 398(=161.3)(031)
ББК 63.5(4Беи)я2

ISBN 985–01–0473–2

ПРАДМОВА

Прапанаваны ўвазе чытачоў энцыклапедычны слоўнік «Беларуская міфалогія» ўяўляе па сутнасці першы ў нашай краіне досвед сістэматычнага і дастаткова поўнага апісання традыцыйнай культурнай спадчыны беларусаў, шматлікія фрагменты якой дажылі да нашага часу і па–ранейшаму гарантуюць адметнасць і жыццёвасць сучаснай беларускай культуры. Такім чынам, «Слоўнік» мае справу з жывой яшчэ беларускай «антычнасцю», якая не выглядае занядбанай і бляклай у параўнанні як з культурамі старажытнасці, што задаюць свайго кшталту эталон міфапаэтычнага (касмалагічнага) светаўспрымання, так і з культурамі, сінхроннымі, генетычна ці арэальна суадноснымі з нашай. Можна, відаць, з поўным правам казаць пра нейкую спецыфічную *транстэмпаральнасць* беларускай традыцыйнай культуры.

Гэтая транстэмпаральнасць выяўляецца, па–першае, у выключнай *архаічнасці* паасобных яе складовых частак, даўніна якіх часам сягае часоў так званай «індаеўрапейскай еднасці», а па–другое, у прыналежнасці гэтых элементаў жывой традыцыі яшчэ і напрыканцы XX стагоддзя. Прыгадайма — апошняе паганскае свяцілішча ў Мінску (так званае «Мінскае капішча») было зачынена на патрабаванне праваслаўных святароў толькі на пачатку XX стагоддзя, а апошні паганскі святар, які жыў на ст. Крыжоўка пад Мінскам, быў рэпрэсаваны ў сумна памятным 1937 годзе і сасланы ў Сібір.

Беларуская традыцыйная культура вылучаецца незвычайнай глыбінёй фальклорнай «памяці». Гэтая акалічнасць ужо была заўважана даследнікамі. Вяч. Ус. Іванаў і Ул. М. Тапароў, ці не адныя з першых, адзначылі адмысловае значэнне беларускага матэрыялу для індаеўрапеістыкі. Яшчэ колькі дзесяцігоддзяў таму яны, у прыватнасці, пісалі: «У працэсе працы над кнігай, прысвечанай аднаўленню старажытных славянскіх міфалагічных сістэм, аўтары неяк нечакана для сябе выявілі ў фальклорных матэрыялах і апісаннях звычаяў беларусаў … вельмі вялікую колькасць архаічных уяўленняў, якія могуць супастаўляцца з найбольш старажытнымі сведчаннямі пра рэшткі паганства ў самых старых помніках іншых славянскіх традыцый. Паасобныя рысы падобнага кшталту згадваліся і раней у розных працах, але тое, што беларускія дадзеныя наагул з'яўляюцца вельмі старажытнымі і асабліва важнымі для рэканструкцыі, не толькі не падкрэслівала, але нават выпадала з–пад увагі даследнікаў. Між тым адметная даўніна беларускага матэрыялу выяўляецца нават пры параўнанні з іншымі архаічнымі матэрыяламі, параўн. паўночна–вялікарускі і сербахарвацкі»[1].

Пазней адзін са згаданых аўтараў адзначаў: «Параўнанне ўсходнеславянскіх (беларускіх) звычаяў асвячэння (сакралізацыі) новага дому з іерархічным парадкам ахвярных жывёлін у ведыйскіх рытуалах, з аднаго боку, а з другога боку, з ахвяраприношэннямі рымлянаў, якія цалкам з імі супадаюць, а таксама

[1] *Іванаў Вяч. Ус., Тапароў Ул. М.* Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мн., 1972. С. 163.

з аксіялагічнымі (каштоўнаснымі) адрозненнямі паміж тымі ж хатнімі жывёлінамі ў хецкіх законах… вядзе да высновы аб тым, што ўсе гэтыя традыцыі зводзяцца да агульнаіндаеўрапейскай»[2]. Той жа даследнік сцвярджае, што звязаныя з канём дэталі архаічнага рымскага рытуалу *Equus October* у багата якіх момантах супадаюць з беларускім святам Ярылы[3].

Ёсць падставы думаць, што па меры разгортвання франтальнага вывучэння беларускай традыцыйнай спадчыны колькасць выяўленых архаічных элементаў і цэлых блокаў элементаў (у тым ліку тэкставых) будзе няўхільна нарастаць.

Прапанаваны энцыклапедычны слоўнік стаў вынікам блізу двухгадовай працы вялікага аўтарскага калектыву, які аб'яднаў даследнікаў Нацыянальнай акадэміі навук і некалькіх вышэйшых навучальных устаноў Беларусі і суседняй Польшчы. Над матэрыяламі «Слоўніка» працавалі: Т. Валодзіна, У. Васілевіч, І. Вуглік, Ю. Драздоў, Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, У. Конан, І. Крук, Г. Лапацін, У. Лобач, М. Малоха (Польшча), Н. Муляронак, А. Прохараў, А. Райкова, Т. Рамза, А. Садоўская, Л. Салавей, С. Санько, Я. Сахута, А. Цітавец, В. Шарая, І. Швед.

Безумоўна, «Слоўнік» з'явіўся не на пустым месцы. Яго стварэнню папярэднічала вялікая падрыхтоўчая праца, праведзеная як удзельнікамі гэтага праекта, так і іншымі адмыслоўцамі нашай краіны і замежжа. Так, з канца 80–х гадоў на працягу больш пяці гадоў працаваў спецсемінар Цэнтра этнакасмалогіі «Крыўя», і бальшыня аўтараў слоўнікавых артыкулаў была яго рэгулярнымі, чыннымі ўдзельнікамі. Спрыяла працы і публікацыя асноўных крыніц з адпаведнай іх жанрава–тэматычнай сістэматызацыяй, якая рэалізавалася ў выданні шматтомнай серыі «Беларуская народная творчасць» (і яна яшчэ далёкая ад вычарпання), а таксама трох кніг збору беларускіх народных прыкметаў і павер'яў «Зямля стаіць пасярод свету…», «Жыццё адвечны лад» і «Зямная дарога ў вырай» (уклад. У. А. Васілевіч)[4]. Варта таксама прыгадаць і такія спробы сістэматызацыі фактаў традыцыйнай духоўнай спадчыны беларусаў, як слоўнік–даведнік па беларускай міфалогіі У. Ї. Ковалія[5] і слоўнік асноўных міфалагемаў У. М. Конана[6]. Апошнім часам пабачылі свет манаграфічныя даследаванні паасобных тэмаў, выкананыя ў семіялагічным ключы[7],

---

[2] *Иванов Вяч. Вс.* Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 80.

[3] Тамсама. С. 83; *Иванов Вяч. Вс.* Проблемы этносемантики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 55—57.

[4] Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; Жыццё адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Зямная дарога ў вырай... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999.

[5] *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995.

[6] *Конан У.* Архетыпы нашай культуры: Навукова–папулярная манаграфія // Адукацыя і выхаванне. 1996. № 1; С. 3—11; *Конан У.* Славянская міфалогія ў кантэксце беларускай культуры. Міфалагемы // Мастацтва. 1977. № 10. С. 4, 6—12.

[7] *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом 'дерево' в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998; *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999.

актуальным і для дадзенага «Слоўніка». Гэтыя выданні і даследаванні падсумоўваюць амаль двухсотгадовы досвед апісання, вывучэння і асэнсавання традыцыйнага духоўнага космасу беларусаў, запачаткаваны такімі даследнікамі і літаратарамі, як Я. Баршчэўскі, П. Шпілеўскі, М. Анімеле, А. Славуцінскі, К. Тышкевіч, Ю. Крачкоўскі, С. Максімаў, Е. Раманаў, П. Шэйн, М. Федароўскі, М. Нікіфароўскі, А. Багдановіч, У. Дабравольскі, А. Семянтоўскі, П. Дземідовіч, І. Сербаў, А. Сержпутоўскі, В. Ластоўскі, М. Нікольскі, М. Мялешка і інш.[8]

Немалую долю матэрыялаў, выкарыстаных пры напісанні артыкулаў для слоўніка, складаюць экспедыцыйныя запісы іх аўтараў.

Не засталіся па–за ўвагай і даследаванні замежных вучоных, якія так ці іначай датычаць беларускай традыцыйнай культуры. Найперш гэта двухтомная энцыклапедыя «Мифы народов мира», энцыклапедычны слоўнік «Славянская мифология», пяцітомны этналінгвістычны слоўнік «Славянские древности» (выйшлі два тамы)[9] і некаторыя іншыя выданні і даследніцкія праекты[10].

Міфалогія, як, бадай, ні адна іншая сфера культуры, мае заўсёды даволі высокі рэйтынг цікавасці з боку самай шырокай публікі. Можна нават казаць пра нейкую адмысловую дыспазіцыю свядомасці, якая робіць яе надзвычай чуйнай і ўспрымальнай да падобных «матэрый». Справа тут, відаць, найперш у тым, што старажытныя (і сучасныя) міфы вельмі моцна скарэляваныя са структурамі «жыццёвага свету» пэўнай грамады і з’яўляюцца спецыфічнымі для культуры спосабамі разумення падзейна–ролевай структуры ўсяго універсуму.

Калі гутарка заходзіць пра міфалогію, на памяць звычайна прыходзяць прыгожыя выявы антычных бостваў альбо экзатычныя выявы бостваў усходніх; павучальныя ці проста займальныя аповеды пра іх дзейнасць і прыгоды; формулы падручнікаў, энцыклапедый і манаграфій пра падпарадкаванасць нашых далёкіх продкаў стыхійным і варожым сілам прыроды, увасобленым у тых ці іншых міфалагічных персанажах; тое, што міфалогія — гэта складовая частка усякай рэлігіі і што ў той жа час міфалогія — гэта тое ўлонне, у якім зараджаецца Логас і ў якім бяруць пачаткі ўсе пераднавуковыя і перадфіласофскія сістэмы старажытнасці. Усё гэта слушна. Але…

Пры першым жа знаёмстве з канкрэтным матэрыялам для кожнага вызначэння знаходзіцца контрвызначэнне, на кожны прыклад — контрпрыклад і г. д. І з’ява, якая вось–вось, здавалася б, будзе ўхопленая ў яе сутнасці, зноў аддаляецца як той небакрай, гатовая вытрымаць чарговае новае «вызначэнне». Розум, нацвічаны чорна–белай дакладнасцю сваіх паняццяў, не можа ніяк авалодаць шматколеравай жыццёвасцю свайго прадмета. Ён, як той казачны

---

[8] Выбраную бібліяграфію гл. у артыкулах да «Слоўніка».

[9] Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980—1981 (другое выданне: М., 1991—1992); Славянская мифология. М., 1995; Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1—2. М., 1995—1999.

[10] У прыватнасці, выдаваны ў Любліне пад рэд. праф. *Ежы Бартмінськага* зборнік «Ethnolingwistyka», а таксама ягоны праект «Слоўніка народных моўных стэрэатыпаў», гл.: Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny. Wrocław, 1980.

герой, што маніўся злавіць Жар–птушку, але мусіў задаволіцца адно пярынкаю з яе хваста.

Не адразу, але ўжо даўно і няўхільна мацавалася разуменне, што міф — гэта не проста фантазія або фантом нясталага Розуму, што гэта хутчэй адбітак, а часта — толькі фрагмент чагосьці больш глыбокага, сутнаснага і цэльнага, для характарыстыкі чаго бадай толькі словы «жыццё» ды «Сусвет» выглядаюць больш–менш дастатковымі і праўдзівымі, ды і то адно ў самым шырокім іх разуменні.

Не існуе пакуль агульнапрынятага вызначэння міфа[11]. Праблемнасць прыроды міфа была ўсвядомленая яшчэ ў эпоху элінізму, галоўным чынам неаплатонікамі, хаця першыя паважныя подступы да яго разумення былі зробленыя ўжо ў класічнай антычнасці, найперш Платонам і Арыстотэлем, і нават яшчэ раней — у натурфіласофіі дасакратыкаў[12]. Зрэшты, тады ж запачаткавалася і разуменне міфа як толькі фантазіі, што знаменавала распад міфалагічнай свядомасці папярэдніх эпох. Такое разуменне адбілася і ў слоўнікавым значэнні старагрэцкіх словаў λόγος — «слова, гутарка; байка, паданне, казка, выдумка», λέγω — «казаць, апавядаць, называць». Але гэта ўжо больш позняе разуменне міфа, стасаванае са ступенню яго ўвасобленасці ў такіх наратыўных структурах, як эпас, казка, касмаганічныя і этыялагічныя паданні і да г. п. Пэўнай прамежкавай формай з'яўляюцца міфалагічныя гімны і каляндарна–абрадавыя песні, паколькі яны яшчэ вельмі шчыльна звязаныя з рытуалам і суадносным з ім «прота–міфам»[13].

«Прота–міф», відаць, усё ж не столькі «неартыкуляваная, няпоўная гутарка», «квазі–гутарка», як характарызуе яго У. М. Тапароў у згаданай ужо працы[14], колькі «повед», не разгорнуты яшчэ ў лінейныя наратыўныя структуры. Такое слова–міф адрозніваецца ад слова–логаса (супрацьпастаўляецца яму) як артыкуляванай у гутарцы думцы і выступае своеасаблівым субстратам апошняга ці, іначай кажучы, умовай яго магчымасці[15]. Слова–міф не *апісвае* сітуацыйна–падзейную або падзейна–ролевую структуру Сусвету, а непасрэдна яе *абазначае*, яно скіраванае на (непасрэднае прад–) разуменне, тады як слова–логас апісвае і вытлумачае яе, складаючыся з серый дыскрэтных элементаў (знакаў), якія спалучаюцца паводле пэўных правілаў. «Прота–тэкст» міфа — гэта своеасаблівы «віртуальны» нелінейны гіпертэкст, які ніколі не бывае дадзены актуальна ўвесь цалкам, але які актуалізуецца ў шматлікіх адменах уласна тэкстаў. Параўн., напрыклад, структуру гімнаў «Рыгведы».

Падобнае назіраецца і ў выпадку фальклорных тэкстаў у іх аўтэнтычным бытаванні. Прафесійныя народныя выканаўцы не выконваюць тэксты, якія ў гатовым выглядзе захоўваюцца ў памяці, яны іх па сутнасці кожным разам

---

[11] Агляд асноўных канцэпцый гл., напрыклад, у: *Токарев С. А., Мелетинский Е. М.* Мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 11—20.

[12] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980; *Яго ж.* История античной эстетики: Последние века. Кн. 1—2. М., 1988.

[13] *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7—60.

[14] Тамсама. С. 60.

[15] Тамсама.

нанова прадукуюць, абапіраючыся на рэпертуар наяўных і прынятых за кананічныя у дадзеным (мікра–)соцыуме матываў, сюжэтаў, знакава–сімвалічных сродкаў і правілаў іх кантамінацыі ў адпаведным каляндарна–абрадавым кантэксце. Вось чаму ў экспедыцыях нярэдкая сітуацыя, калі на просьбу выканаць песню ў неадпаведны час (напрыклад, купальскую — на Каляды), такія выканаўцы не могуць гэтага зрабіць не толькі таму, што гэта, з іх гледзішча, поўны нонсэнс, а часта і таму, што проста не могуць прыгадаць належныя словы. Такое «забыванне» падмацоўваецца і рытуальна, у прыватнасці, абрадамі «провадаў песняў» да наступнага году. Тое самае можна сказаць і пра творчасць таленавітых казачнікаў. Але і сам традыцыйны ўспрымач падобнага роду тэкстаў, каб інтэрпрэтаваць і разумець іх адэкватным чынам, павінен добра валодаць аналагічным рэпертуарам і ўмець усталёўваць адпаведнасць паміж тэкстамі–адменамі і тэкстам–інварыянтам або «прота–тэкстам» — міфам. Такім чынам, фальклорны тэкст прадугледжвае сутворчасць «аўтара» і ўспрымача і здымае пытанне пра аўтарства. Максімальна поўна такая сітуацыя рэалізуецца, калі тэкст прызначаны для ўспрымання вышэйшымі міфалагічнымі істотамі — багамі, а сутворчасць разумеецца як натхняльнае ўздзеянне з боку гэтых істот на стваральніка тэксту (параўн., напрыклад, старагрэцкіх Муз, адказных за натхненне на стварэнне тэкстаў рознага кшталту).

Па–за кантэкстам аўтэнтычнай традыцыі падобную працэдуру свядома выконвае даследнік міфалогіі, *рэканструюючы* на падставе пэўнага набору тэкстаў–адменаў тэкст–інварыянт і ў сваю чаргу транслюючы апошні ў адмену мета–тэксту, бо сам «прота–тэкст», як тэкст віртуальны, не можа быць артыкуляваны дыскурсіўнымі сродкамі. У гэтым разрыве паміж рэпертуарам «аўтара» і рэпертуарам інтэрпрэтатара хаваецца немалая небяспека падмены рэканструяванага міфа той ці іншай адменай мета–міфа і атаясамлення апошняга з першым. Перадусім за гэта ў сваім часе крытыкаваўся структуралізм, у прыватнасці структурная антрапалогія К. Леві–Строса. Аднак ад гэтага, відаць, не ахаваныя любыя навуковыя рэканструктыўныя методыкі, у тым ліку і матэрыялы, змешчаныя ў дадзеным «Слоўніку».

Задача, як яна стала фармулявацца з развіццём семіялагічнага падыходу да вывучэння культуры, безумоўна, сягае значна далей, чым толькі рэканструкцыя міфалогіі, разуметай амаль выключна як аповеды пра прыгоды і ўчынкі багоў і герояў. Цяпер гаворка ідзе пра ўзнаўленне ўсяе сістэмы традыцыйнага (касмалагічнага ў сваёй аснове) светапогляду, што запатрабавала і значнага пашырэння базы крыніцаў рэканструкцыі.

Доўгі час ад пачатку вывучэння традыцыйных дахрысціянскіх вераванняў народаў Еўропы, асабліва Усходняй, асноўнымі крыніцамі заставаліся пісьмовыя помнікі: летапісы, кронікі, крытычныя напады на ўпартых прыхільнікаў «дзядоўскай» рэлігіі («Слова аднаго хрысталюбца» і да г. п.). Этнаграфічныя і фальклорныя крыніцы гралі хіба дапаможную ролю. Галоўная задача даследнікаў палягала ў крытыцы крыніцаў, тэкстуальным і інтэртэкстуальным аналізе, дастасаванні герменеўтычных працэдур і г. д. Гэтыя штудыі, безумоўна, далі свой плён, тым не менш яны непазбежна былі абмежаваныя самім характарам тых крыніцаў, на якія гэтыя філалагічныя штудыі абапіраліся.

Пісьмовыя помнікі, па–першае, абмежаваныя колькасна, корпус такіх помнікаў не можа быць пашыраны ў хоць якой–колечы заўважнай ступені, крытычнай для інтэрпрэтацыі, у адрозненне ад тэкстаў фальклорных, корпус якіх прынцыпова пашыра́ны за кошт «бясконцых» варыянтаў віртуальных «прота–тэкстаў», рэкамбінаваных з рэпертуару тыповых для дадзенай лакальнай традыцыі элементаў кожным індывідуальным выканаўцам. Па–другое, яны абмежаваныя самой спецыфікай пісьмовай формы памяці — скіраванасцю на фіксацыю эксцэсаў, здарэнняў, выбітных падзеяў, іншымі словамі, усяго таго, што так ці іначай адхіляецца ад нормы[16]. Але менавіта такая «эксцэсуальнасць» пісьмовых крыніц робіць іх з ладнага непрыдатнымі для рэканструкцыі традыцыйнага светапогляду, скіраванага хутчэй на фіксацыю і варыятыўны паўтор прэцэдэнтаў — на норму як меру самой гэтай варыятыўнасці. З папярэднім, па–трэцяе, лучыцца абмежаванне, абумоўленае тым, што сярэднявечныя пісьмовыя помнікі — гэта найперш помнікі палітычнай ці царкоўнай гісторыі, а не помнікі гісторыі сярэднявечнага грамадства як цэлага, гэта помнікі культуры кіраўнічых эліт, а не культуры «нямотнай бальшыні»[17] — пераважна вясковага насельніцтва, якое адзіна было і яшчэ шмат у чым і дагэтуль застаецца захавальнікам той традыцыі, якая, як у «крывым люстэрку», адбівалася ў пісьмовых помніках. Па–чацвёртае, усё папярэдняе звязана з тым, што пісьмовыя тэксты, якія тут маем наўвеце, самі ўяўляюць моцна канататыўныя семіятычныя сістэмы[18], гэта дакументы з ладнага ідэалагічныя, а не гістарычныя (калі, вядома, пад гісторыяй разумець аб’ектыўную навуку аб тым, што было, і калі гэткая наагул магчымая). Прыгадайма хаця б біблейны міф пра паходжанне ўсіх народаў ад трох братоў — Сіма, Хама і Яфета, трансляваны ў еўрапейскую культурную прастору з пашырэннем хрысціянства, ад якога фатальна залежныя ўсе схемы пісьмовых помнікаў пра паходжанне, напрыклад, заходніх або ўсходніх славян, роўна як і пазнейшыя іх ужо навуковыя рацыяналізацыі (параўн. міф пра «тры братнія народы» — беларусаў, украінцаў ды рускіх і да іх пад.). Таму ў шэрагу істотных момантаў важнай аказваецца «герменеўтыка наадварот», своеасаблівая «пераацэнка каштоўнасцяў», спраектаваная на інтэрпрэтаваныя тэксты.

Выйсце па–за межы гэтага абмежаванага кола крыніцаў было непазбежным і было падрыхтавана назапашваннем шматлікіх этнаграфічных, археалагічных, фальклорных і лінгвістычных фактаў, пісьмовых па форме фіксацыі, але непісьмовых па іх сутнасці. Менавіта такога кшталту крыніцы склалі аснову факталагічнай базы пры напісанні слоўнікавых артыкулаў.

Нягледзячы на алфавітны прынцып падачы артыкулаў, натуральны для слоўнікаў, прапанаваны «Слоўнік» як цэлае, безумоўна, мае сваю ўнутраную структурнасць. Гэтая структурнасць абумоўлена тым, што хоць загалоўныя словы артыкулаў і з’яўляюцца словамі натуральнай мовы (за выняткам пэўнай колькасці слоў, прыналежных метамове навукі), якая выступае як

[16] *Лотман Ю. М.* Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 3—11.

[17] *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. М., 1990.

[18] *Барт Р.* Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 157—160.

спецыфічная і пры гэтым універсальная мова культуры, гэтыя загалоўныя словы ў бальшыні выпадкаў адсылаюць да пэўных культурных рэаліяў, якія ў сваю чаргу ўтвараюць спецыфічныя «мовы» культуры або, як прынята іх называць, коды. Такім чынам, мы маем справу з моцна канататыўнай складана арганізаванай семіятычнай сістэмай, дзе словы натуральнай мовы робяцца азначальнікамі такіх культурных рэалій, якія самі функцыянуюць знакава і пры гэтым так, што іх канататыўныя значэнні супадаюць з іх дэнататыўнымі значэннямі ці, прынамсі, вельмі моцна скарэляваныя з імі. А гэта, як было растлумачана вышэй, і гарантуе міфалагічнасць падаванага ў слоўніку матэрыялу.

Так што ўвесь фактычны матэрыял можа быць класіфікаваны паводле сістэмы кодаў, уласцівай традыцыйнай культуры:

1. *Персанажны код*, які ўлучае багоў; святых, на якіх былі перанесеныя функцыі колішніх багоў; легендарныя або міфалагізаваныя гістарычныя постаці; персанажаў песняў і паданняў; вобразы іншаземцаў; дэманічных істот; персанажаў, звязаных з нячыстай сілай; асобаў паводле іх сацыяльнага (сямейнага, прафесійнага і г. д.) статуса.
2. *Касмаграфічны код*, які апісвае буйнамаштабную структуру Космасу ў цэлым (неба, паветра, зямля, свет, пекла, вырай і г. д.).
3. *Ландшафтава–тапаграфічны код* (святыя мясціны, горы, рэкі, азёры, балоты, крыніцы, населеныя пункты і да г. п.).
4. *Каляндарна–храналагічны код*, звязаны з семіятызацыяй момантаў ці адрэзкаў часу (дзень, ноч, поўнач, поўдзень, усход Сонца, заход Сонца, квадры Месяца, дні тыдня, асноўныя каляндарныя святы).
5. *Астранамічны код* (Сонца, Месяц, зоркі, сузор'і, каметы).
6. *Метэаралагічны код* (вецер, дождж, снег, віхор і г. д.).
7. *Антрапамарфічны код*, звязаны з семіятызацыяй частак цела чалавека.
8. *Жывёльны код* з такімі падкодамі, як тэрыялагічны, арніталагічны, іхтыялагічны, энтамалагічны.
9. *Раслінны код* (дрэвы, кветкі як асобныя падкоды).
10. *Рэчыўна–элементавы код* (вада, зямля, паветра, агонь).
11. *Рэчыва–знадбеневы код*, які ўлучае такія падкоды, як прылады працы, вопратку, посуд, хатняе начынне, рытуальныя і культавыя знадбені.
12. *Гастранамічны код*.
13. *Лікавы код*.
14. *Аперацыйны код*, які звязаны з семіятызацыяй тых або іншых працоўных або рытуальных дзеянняў (абрады, гульні, абрадавыя дзеянні, знакавыя паводзіны і г. д.).
15. *Атрыбутыўны код*, які апісвае азнакі, уласцівасці і якасці (лысы, голы, правы/левы, цот/няцот, колеры і г. д.).

Некаторыя элементы могуць уваходзіць у склад адразу некалькіх кодаў (так, зямля — элемент касмаграфічнага і рэчыўна–элементавага кодаў) або не выяўляць выразных сістэмных азнакаў, прынамсі, на цяперашняй стадыі вывучэння матэрыялаў.

Асобную праблему ўяўляюць так званыя «бінарныя апазіцыі» як элементы атрыбутыўнага коду. Дагэтуль не скончаны дыскусіі што да сутнасці і

функцыявання такіх апазіцый. Галоўная цяжкасць тут палягае ў тым, што «бінарныя апазіцыі» адначасова належаць як мове культуры, так і метамове апісання гэтай мовы культуры. У бальшыні выпадкаў гэтыя мовы змешваюцца і, як вынік, бывае цяжка распазнаць, што рэканструкцыя эксплікуе ў самой вывучанай культуры, а што імплікуецца ў ёй мысленнем даследніка. Гэтых хібаў, відаць, не ўдалося ўнікнуць і аўтарам гэтага «Слоўніка».

З семіялагічнага гледзішча істотныя таксама і выразныя «значымыя лакуны» — пэўныя несеміятызаваныя разрады рэчаў або з'яваў навакольнага свету або побыту, нават калі ў рэчаіснасці яны бываюць яўна «маркіраваныя», г. зн. валодаюць пэўным наборам вельмі адметных рысаў або выконваюць важныя функцыі. Так, адна з буйнейшых рэліктавых жывёлін нашага лесу — зубр — начыста адсутнічае ў фальклорнай свядомасці беларусаў. Вельмі слаба семіятызаваныя, як ні дзіва, лось (алень) і ліса — адныя з найбольш тыповых насельнікаў нашага краю. Гэтак жа слаба дыферэнцыяваная ў беларускай міфа–паэтычнай мадэлі свету такая катэгорыя, як рыбы. Тут ці не адзіныя прадстаўнікі ўсяго «рыбінага роду» — гэта шчупака (шчупак), акунь, плотка і зрэдзьчасу сом. Для нашай азёрна–рачной краіны гэта некалькі нечакана.

Не выключана, што ў шэрагу выпадкаў падобныя «лакуны» з'яўляюцца вынікам недастатковай даследаванасці — як у плане збірання рэлевантнага матэрыялу, так і ў плане аналізу — адпаведнай прадметнай вобласці, і будучыя, больш маштабныя, франтальныя штудыі могуць істотна змяніць сітуацыю. Гэткі, напрыклад, сёння стан справаў з беларускай народнай астраноміяй і звязанымі з нябеснымі аб'ектамі (апрача Сонца і Месяца) павер'ямі і прыкметамі — тэмай, якая вельмі рэдка трапляла ў поле зроку даследнікаў[19]. Аднак нават матэрыялы, пададзеныя ў «Слоўніку», паказваюць, што сітуацыя тут не такая ўжо безнадзейная.

У бальшыні выпадкаў «лакуны» аказваюцца вынікам спецыфічнасці функцыявання знакавых сродкаў культуры. Усе кодавыя сістэмы («мовы культуры»), якія так ці іначай кадуюць наяўны змест культуры, — гэта другасныя семіятычныя або моцна канататыўныя сістэмы, у якіх першаснае (дэнататыўнае) значэнне часта грае факультатыўную ролю, калі наагул грае. Напрыклад, ніякія рэальныя характарыстыкі і ўласцівасці зайца як прадстаўніка мясцовай фауны ніяк не матывуюць прыкмету, паводле якой з'яўленне зайца ў вёсцы прадвяшчае пажар, а сустрэча з ім у дарозе прадказвае поўную няўдаласць, а то і небяспеку самой выправы. Заяц тут — элемент так званага тэрыяморфнага (звярынага) коду, трансляванага ў лінгвістычны код (выказванне на прыроднай мове). Тое самае можна сказаць пра ўсе азначальнікі, якія выступаюць у «Слоўніку» ў якасці рэестравых слоў, з выняткам некаторых агульных паняццяў, якія належаць не столькі мовам культуры (хаця і яны, безумоўна, вельмі моцна канатуюць), колькі метамове апісання традыцыйнай культуры. У выніку супадзення або блізкасці канататыўных значэнняў дзвюх або некалькіх культурных рэаліяў адна з іх можа перацягнуць на сябе

[19] Адна з нешматлікіх адносна нядаўніх прац тут: *Мінько Л. І.* Народныя веды // Грамадскі быт і культура сельскага насельніцтва Беларусі. Мн., 1993. С. 103—133.

функцыі прадстаўлення ўсяе гэтай групы ў цэлым і астатнія практычна вымаюцца з культурнага семіёзісу.

Зрэшты, «лакуны» і некаторыя іншыя хібы «Слоўніка» абумоўленыя тымі даволі жорсткімі храналагічнымі і фінансавымі ўмовамі, у якіх даводзілася працаваць аўтарскаму калектыву. Рэдакцыя будзе вельмі ўдзячная за ўсе карысныя, змястоўныя заўвагі, прапановы і дапаўненні, якія абавязкова будуць улічаныя пры падрыхтоўцы перавыданняў «Слоўніка».

Уважлівы чытач не можа не звярнуць увагу і на некаторую супярэчлівасць у трактоўках тых або іншых тэмаў у артыкулах розных аўтараў. Але гэткая супярэчлівасць і непаслядоўнасць на цяперашняй стадыі даследаванняў проста непазбежныя. І гэтаму ёсць натуральныя прычыны. Па–першае, розныя зыходныя светаглядныя і метадалагічныя ўстаноўкі аўтараў, якія ў «дэмакратычным» выданні не могуць быць зніведяваныя і прыведзеныя да поўнай узаемнай згоды. Па–другое, супярэчлівасць тых крыніцаў, на якія абапіраліся аўтары пры напісанні адпаведных артыкулаў. Крыніцы гэтыя розныя па часе і месцы фіксацыі і зазналі ў рознай ступені ўплываў з боку суседніх культур і панавальных ідэалогій. І, па–трэцяе, гэта складаныя працэсы культурнай, моўнай і канфесійнай інтэрферэнцыі (балта–славянскай, паганска–хрысціянскай ды інш.), якія адбываліся на беларускіх этнічных землях цягам апошняга тысячагоддзя і якія маглі значна змяняць семантыку тых або іншых культурных сімвалаў аж да супрацьлегласці (напрыклад, каштоўнаснай). У шэрагу выпадкаў гэта вядзе да звычайнай у даследніцкай практыцы канстатацыі амбівалентнасці пэўнага сімвала, хаця гэткая амбівалентнасць можа быць уяўным вынікам аперавання з храналагічна і арэальна слаба стратыфікаваным матэрыялам. Гістарычна паслядоўная і імаверная рэканструкцыя — задача на будучыню.

У дадзеным выданні кампаратывісцкія і генеалагічна–этымалагічныя мэты спецыяльна не цікаваліся, таму адпаведны матэрыял падаецца ў «Слоўніку» адно ў паасобных выпадках, калі гэта спрыяе пашырэнню базы інтэрпрэтацыі сімвалічнага і семіятычнага статуса адпаведнай рэестравай адзінкі ў традыцыйнай беларускай мадэлі свету або калі існуючыя ў літаратуры тлумачэнні недастаткова ўлічваюць асаблівасці беларускага культурагенезу (найперш ролю т. зв. «балцкага субстрату»). Такім чынам, метад вонкавай рэканструкцыі не грае ў «Слоўніку» якой–колечы заўважнай ролі. Безумоўна, тут няма гаворкі пра прынцыповую метадалагічную ўстаноўку на перавагу ўнутранай рэканструкцыі над вонкавай. Аднак задачай аўтарскага калектыву было прывядзенне ў сістэматызаваны выгляд і першасная інтэрпрэтацыя ў відалі таго цэлага, якім з'яўляецца традыцыйны беларускі Космас, вялізнага корпусу фактычных дадзеных, назапашанага фалькларыстыкай, этнаграфіяй і часткова лінгвістыкай на працягу больш чым двухсотгадовай збіральніцкай актыўнасці.

Сяргей Санько

СТРУКТУРА «СЛОЎНІКА»

Слоўнікавыя артыкулы размешчаныя ў алфавітным парадку. Загалоўнае слова падаецца ў паўтлустым напісанні вялікімі літарамі з пазначэннем націску, з выняткам ***о*** і ***ё***, якія ў беларускай мове ў ненаціскных пазіцыях не сустракаюцца. Варыянтныя азначальнікі і рэгіянальныя назовы падаюцца праз коску ў паўтлустым накрэсленні таксама з пазначэннем націскаў. У тэксце артыкула загалоўнае слова скарачаецца, напрыклад: **ДЗЕД** — Дз., **КРАМЕНЬ І КРЭСІВА** — К. і к.

Значымыя словы, якія сустракаюцца ў канкрэтным артыкуле, у тэксце пазначаныя *курсівам* у тых выпадках, калі у «Слоўніку» ёсць артыкулы, тытулаваныя гэтым словам. Курсівам пазначаныя таксама словы, якія фігуруюць як варыянтныя азначэнні ў іншых артыкулах. Знайсці тыя артыкулы можна з дапамогай алфавітнага прадметна–іменнага паказніка, які змешчаны ў канцы кнігі. Напрыклад, для слова *Дамавік* у паказніку будзе радок: Дамавік *гл.* ХАТНІК, ЛАСКА.

Рэальна не зафіксаваныя варыянты словаў, існаванне якіх з розных прычынаў падаецца вельмі верагодным, абазначаныя ў «Слоўніку» зорачкай (*). Гэтаксама з зорачкай падаюцца і рэканструяваныя праформы.

Літаратура, названая пры канцы кожнага артыкула, мае дапаможны характар і цікуе некалькі мэтаў: 1) адлюстраваць асноўныя крыніцы фактычнага матэрыялу, які выкарыстоўваўся пры напісанні артыкулаў; 2) адзначыць вынікі ранейшых даследаванняў, якія так ці інакш улічваліся ў асноўным тэксце; 3) задаць адпаведны (а часам альтэрнатыўны) кантэкст, у якім падаваны слоўнікавы тэкст будзе мець большую «ёмістасць»; нарэшце, 4) зарыентаваць зацікаўленага чытача на самастойнае азнаямленне з тымі ці іншымі тэмамі. Безумоўна, бібліяграфічныя спісы не маюць вычарпальнага характару як з прычыны абмежаванасці тэкставай прасторы, так і таму, што чыста бібліяграфічныя мэты ў гэтым выданні не ставіліся.

АБВОРВАННЕ, правядзенне вакол вёскі магічнай баразны, якая, паводле павер'яў, запыняла пашырэнне эпідэмій. У некаторых мясцінах абрад выконваўся і ў XX ст. У розных раёнах А. рабілі па–рознаму. Найчасцей старыя кабеты і цнатлівыя дзяўчаты (зрэдку ўдзельнічалі і цяжарныя жанчыны) згаворваліся і збіраліся разам, распраналіся, распускалі *валасы*, упрагаліся ў саху і праводзілі ёю замкнёную баразну вакол вёскі. Адбывалася гэта апоўначы або да ўзыходу сонца. Калі ведалі пра выкананне абраду, то павінны былі зачыняць вароты, дзверы і вокны. Калі ж А. рабілася таемна, то той, хто сустракаўся на шляху ўдзельнікаў абраду, мог быць набіты. Сустрэтых *ката*, *сабаку*, а то і *карову* вяскоўцы забівалі. Звычайна праводзілі адну баразну, але бывала і тры баразны. У некаторых мясцінах наперадзе працэсіі неслі абраз. Дзе–нідзе ў абрадзе А. удзельнічалі і хлопцы.

Часта А. рабілася на валах–блізнятах або двума братамі–блізнятамі. На Гродзеншчыне і ў Зах. Палессі, калі ў вёсцы не было блізнятаў, то запрагалі двух аднагодкаў–цёзкаў з аднолькавым колерам валасоў. У Цэнтральным Палессі вядомы выпадкі А. на *чорных* котках, пеўнях і сабаках. Часта працэсія суправаджалася песнямі.

Як рэцыдыў абраду А. у XX ст. зафіксавана А. на конях, на трактарах, бывала, плуг цягалі не вакол вёскі, а па вуліцах. Вядома таксама А. культавых камянёў, верагодна, звязаных з *Вялесам* (Воласам), ахоўнікам жывёлы.

Да абраду А. семантычна і структурна блізкі абрад праворвання (дарогі, рэчышча высахлай ракі) з мэтай выклікання дажджу.

Літ.: *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994; К вопросу об опахивании // Этнографическое обозрение. 1910. № 3—4. М., 1911. С. 175—178; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы. Гомель, 1995. С. 11—12; *Лысенко О. В., Островский А. Б.* Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дождя белорусского Полесья // Язычество восточных славян. Сб. науч. трудов. Л., 1990. С. 108—119; *Толстая С. М.* Пахание реки, дороги // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 18—22.

Л. Дучыц

АБЎТАК, элемент традыцыйнага строю, семантычна вылучаны ў багата якіх абрадах (калядных, пахавальных і інш.). У глыбокай старажытнасці А. быў своеасаблівым «пасведчаннем» родавай прыналежнасці. Кожны род меў сваю форму А., матэрыялам для якога служыла скура з задніх ног татэмнай жывёліны. У Сярэднявеччы скураны А. упрыгожваўся вышыўкай ніткамі. Узоры мелі магічны характар.

Вядомыя абрады, у якіх па памерлых ахвяравалі стары стаптаны А. Яшчэ нядаўна месцамі існаваў звычай:

на *Каляды* дзяўчаты набіралі поўныя начоўкі свайго А. і падкідвалі ўгару. Чый А. хутчэй выпадзе з начовак, тая дзяўчына магла спадзявацца неўзабаве выйсці замуж.

На Беларусі існуе нямала паданняў пра археалагічныя помнікі (гарадзішчы і курганы), якія нібыта былі насыпаны шведамі (французамі, туркамі, татарамі), што нанасілі зямлю ботамі.

Літ.: *Берман Иоанн*. Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии Ошмянского уезда. СПб., 1874. С. 19; *Дучыц Л. У*. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—40; *Зеленин Д*. Русские народные обряды со старой обувью // Живая старина. 1913. Вып. 1—2. С. 1—16; *Оятева Е. И*. О семантике ритуального башмака // Археологический сборник. Вып. 19. Материалы по истории и археологии СССР. Л., 1978. С. 86—92.

Л. Дучыц

АБЫДЗЁННІК, рытуальны знадбень (у беларусаў часцей за ўсё *Ручнік)*, выраблены ў пэўнай крызіснай сітуацыі: пры эпідэміі, падчас засухі, градабою ды іншых няшчасцях (ёсць звесткі пра тое, што ў некаторых мясцінах А. апошні раз ткалі ў перыяд калектывізацыі, у гады Вялікай Айчыннай вайны). Рытуал вырабу А. такі: у адной хаце за дзень ці за ноч жанчыны (часам толькі старыя, «чыстыя» або ўдовы) ці дзяўчаты пралі кудзелю і ткалі ручнік. Атрыманую тканіну ахвяравалі ў царкву, выраб вешалі на абраз ці крыж на *ростанях*, абыходзілі з ім вакол вёскі, поля, пераганялі праз яго жывёлу. Абыдзённаму ручніку прыпісвалася ўласцівасць успрымаць, убіраць у сябе рэальнае зло або служыць неадольнай перашкодай для яго пранікнення ў жыццёвае кола людзей.

Даследнікі магічныя якасці А. звязваюць з яго навіной, а значыць, з абсалютнай чысцінёй, пры сутыкненні з якой разбіваецца моц нячыстай сілы. У час абходу вёскі А. ахплівалася ўся асвоеная дадзеным соцыумам прастора. Варыянты рытуалу з наступным спальваннем А. выступаюць як пазбаўленне ад сканцэнтраваных у ім няшчасцяў, як вяртанне ў свет прыроды «адпрацаванай» рэчы. Інакш кажучы, тканне абыдзённага палатна звязвалася з ідэяй абнаўлення свету і вяртання яму першапачатковай чысціні.

Сіла абыдзённага ручніка палягала ў прысутнасці ў ім своеасаблівай моцы, псіхічнай энергіі ўсяго калектыву, тоеснай высокім духоўным памкненням. Архаічныя формы абраднасці выяўляюць тэндэнцыю, якую можна тлумачыць як утварэнне магічнага кола, г. зн. узвядзенне непераадольнай для эпідэміі мяжы. Магчыма, першапачаткова кавалкам палатніны абкружалі ўсю вёску, ствараючы магічнае кола–пояс. Пазней рэальнае апаясванне было заменена на сімвалічнае — абыходам вакол сяла з А.

Тканне ручніка часам суправаджалася паралельным рытуалам — *варожбамі* і ўстаноўкай мужчынамі абыдзённага *крыжа*. Вядомае ў беларусаў і апаясванне храма. На св. Аляксея плялі абыдзённую сетку, каб добра лавілася *рыба*.

У гэтых абрадах паўната і завершанасць усяго працэсу за кароткі тэрмін часу надавала вырабам сакральнасць і магічную моц.

Літ.: *Фадзеева В*. Беларускі ручнік. Мн., 1994. С. 94—118; *Коваль У. І*. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 12—13.

Т. Валодзіна

АБЯРЭ́ГІ, кудме́ні, амуле́ты, апатрапе́і (грэц. ἀποτρόπαιος — «адводзіць бяду»), прадмет, выява або дзеянне, якім прыпісвалі магічную здольнасць засцерагаць ад няшчасцяў і ад злых духаў. Ад эпохі палеаліту ў якасці А. выкарыстоўвалі амулеты з зубоў, кіпцюроў і касцей жывёлаў. Разнастайныя амулеты–А. характэрныя для эпохі балта–славянскага язычніцтва і ранняга хрысціянства: у курганных могільніках на тэрыторыі Беларусі знойдзены амулеты–падвескі, змеевікі, змеегаловыя бранзалеты ды інш. А. служылі аховаю не толькі ад рэальнай пагрозы прыродных стыхіяў (*засухі*, *граду*, паводкі, *маланкі*, *навальніцы*), але і ад *сурокаў*, што сыходзілі ад людзей з ліхім *вокам*, ведзьмароў, *знахароў*, а таксама міфічных істот — *чарцей*, *ведзьмаў* і інш. Беларусы выкарыстоўвалі шматлікія А. дзеля захавання ад бедаў саміх сябе, свойскай жывёлы, гаспадаркі, што тлумачылася аграрнай дамінантай у абраднасці.

Найбольш старажытныя А., знойдзеныя на тэрыторыі Беларусі, належаць да неаліту (паселішчы на Крывінскім тарфяніку ў Віцебскай вобл., блізу в. Камень Пінскага р–на). Пашырыліся ў жалезным веку. Апрача прасвідраваных зубоў жывёл і касцяных падвесак, выраблялі разнастайныя металёвыя А. З’явіліся лунніцы, звязаныя з культам *Месяца*, які быў часткай аграрнага культу. На некаторых лунніцах ёсць выява крыжа — сімвала *Сонца*. Падчас раскопак раннесярэднявечных курганоў знойдзены А.–падвескі ў выглядзе мініяцюрных выяваў *сякеры* (сімвал *Перуна*), *качак*, *нажоў*, *лыжак*. Выяўлена шмат А. з выявамі «конікаў».

У якасці А., якія нібыта ахоўвалі здароўе ўладальніка, выкарыстоўвалі медальёны–змеевікі. А. былі, напэўна, і шматлікія металёвыя бранзалеты, асабліва зааморфныя, якія трапляюцца пераважна на паўночным захадзе Беларусі. Падчас раскопак Мінскага замчышча знойдзены залаты бранзалет са стылізаванымі зааморфнымі выявамі. Частка А. прысвечана каляндарна–астральным з’явам, напрыклад круглыя падвескі з рэльефнымі 12 кропкамі па коле. Для некаторых мяшаных балта–славянскіх помнікаў Беларусі, Латвіі, Браншчыны ўласцівыя падвескі з выявай галавы быка ў цэнтры і кропкамі па перыметры (блізу 52, што можа быць звязана з колькасцю тыдняў у годзе). Не толькі дэкаратыўнае, але і магічнае значэнне для паганцаў маглі мець крыжападобныя падвескі.

Звышнатуральныя ўласцівасці прыпісвалі некаторым каштоўным камяням. Напрыклад, у старажытнасці лічылася, што бурштын добра ўплывае на здароўе таго, хто яго носіць. Падвескі з яго былі адначасова і ўпрыгожаннем, і А. Пасля прыняцця хрысціянства сталі насіць у якасці А. крыжыкі, выявы святых і прадметы з рэліквіямі (напр., часцінкамі мошчаў святых).

У сістэме А. значную ролю адыгрываў *агонь* (шляхам трэння здабываўся т. зв. «жывы агонь»), які нёс ачышчальную сілу і выяўляўся ў рытуальных вогнішчах, у полымі *свечак* (асабліва грамнічных), у выкарыстанні *попелу*, галавешак. Блізкім па значэнні да агню быў *дым* і звязанае з ім *падкурванне*. Сярод асноўных А. лічылася і *вада*, якая надзялялася не толькі ачышчальнай, але і лекавай, плоднай сілаю (параўн. абліванне вадою на *Купалле* і некаторыя іншыя святы). Пашыраным А. была асвечаная вада, што ўжывалася для апырсквання хворых

людзей, свойскай жывёлы, жытла, гаспадарчых пабудоваў, вулляў, труны, магільнай ямы, палеткаў, збажыны, зёлак і г. д. А. успрымалася і *раса*, здольная, як меркавалі, у пэўныя дні надаваць жывым істотам асаблівую моц і аберагаць ад рознага ліха: з ёю звязаны першы выган статку на *Юр'я*, качанне па траве на Купалле. Важнае месца ў ліку іншых А. займала зеляніна. Адным з найбольш папулярных А. гэтай групы была асвечаная *вярба*, якая ўвесь час захоўвалася ў хаце: ёю сцябалі сустрэчных людзей, каб забяспечыць іх здароўем на цэлы год, такім жа ж дубчыкам выганялі і жывёлу на пашу, з ёю абыходзілі нівы, яе ставілі на вакно ў час навальніц, запальвалі і падкурвалі падчас розных недамаганняў. А. былі і купальскія зёлкі, якія пасля асвячэння ў храме захоўваліся ўвесь год і служылі сродкам ад розных захворванняў; сплеценыя з іх *вянкі* надзявалі на галовы дзяўчаты і хлопцы, а таксама вешалі на *рогі каровам*. У якасці А. выкарыстоўваліся расліны горкія (*асіна*, *палын*), пякучыя (*крапіва*), калючыя (дзядоўнік, ядловец), вострыя на смак (*цыбуля*, *часнык*), са спецыфічным моцным пахам (*мята*). Гэтымі раслінамі (асабліва на Купалле, калі чакалі разгулу ведзьмаў) абторквалі двор, палеткі, каб не дапусціць з'яўлення нячыстай сілы, раскладвалі на вокнах хат, ля дзвярэй, імі ўсцілалі падлогу. *Мак*–відук выкарыстоўвалі ад малочных ведзьмаў (гл. *Ведзьмы малочныя*), якія нібыта маглі падступіцца да каровы, толькі пералічыўшы ўсе макавыя зярняты. Асвечаным макам абсыпалі на Макавея хаты і гаспадарчыя пабудовы. Зернем абсыпалі *нябожчыка* пры яго вынасе з дому, каб уберагчыся ад яго гневу і дагадзіць яму.

У асобны тып А. вылучаюцца некаторыя стравы і іх кампаненты: велікодныя *яйкі* і іншая асвечаная на гэтае свята ежа, а таксама *соль* і *хлеб* ва ўсіх адменах (бохан, «хрэшчыкі» — печыва з цеста на Серадапосце, вясельны *каравай*). А. служылі і вострыя прадметы (*сякера*, *барана*, *іголка*, шпількі, *каса*, *серп*, *нож*), аб якія мусіла пакалоцца і парэзацца нечысць, што падбіралася да чалавека і яго гаспадаркі. Сярод іншых жалезных рэчаў асаблівую апатрапеічную функцыю выконваў *замок* — сімвал замкнутай пашчы *ваўка*, падкова. А. жывёльнага паходжання, якія служылі чалавеку, былі забітая *сарока* і галава з'едзенай драпежнікамі свойскай жывёлы ці злоўлены жывы або забіты воўк, якога цягалі вакол пашы, а потым закопвалі яго труп пасярэдзіне поля, дзе пасціўся статак.

Адметную групу А. складаюць льняныя вырабы, асобныя віды *адзення* і яго аздоба. Апатрапеічнымі здольнасцямі надзяляліся спрадзеныя ў *Чысты чацвер* левай рукою *ніткі*, чырвоныя хусткі, стужкі, *паясы*, аброчныя тканіны, непамыты абрус з велікоднага стала, *ручнік* (асабліва *абыдзённік*), кашуля, сатканая і вышытая рукамі нявесты і падораная жаніху, вышываны арнамент *чырвонага* колеру, вывернуты *кажух*. У якасці А. служылі таксама *жыта*, *каноплі*, крэйда, *валасы*, кастрыца, жывіца з мурашніка, *бёрда* і навоі, льняное семя і валакно ды інш.

Апатрапеічнымі былі і розныя абрадавыя дзеянні: калядаванне, валачобніцтва, *пахаванне стралы,* ваджэнне *куста*, провады *русалкі*, *абкурванне*, пераапрананне, *пераварочванне*, а таксама дзеянні, якія ўтваралі *кола магічнае* (аббяганне, абнясенне, апаясванне, *абворванне*).

Сіла апатрапеічных дзеянняў узмацнялася іх паўтарэннямі магічнай колькасцю разоў (*тры*, *сем*, *дзевяць*), а таксама абрадавымі словамі (*замовамі*, заклінаннямі), спевамі, шумам, крыкам, *свістам*, грукатам. З прыходам хрысціянства А. сталі прыдарожныя *крыжы*, нацельныя крыжыкі, малітвы, асвечаныя рэчы, хрэсныя ходы і сам абрад хрышчэння.

***Літ.*:** Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; Жыцця адвечны лад. Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999; *Зайкоўскі Э.* Астральная і каляндарная сімволіка некаторых археалагічных знаходак Беларусі // Гістарычна–археалагічны зборнік. № 13. Мн., 1998. С. 125—130.

У. Васілевіч, Э. Зайкоўскі

АВЕ́ЧКА, **аўца́**, паводле міфалагічнага падання, як і *свіння*, злеплена богам з гліны, толькі галава ў яе са смалы. Таму А. баіцца гарачыні, хаваецца ў цень ад спякотнага летняга сонца. Прыручаная ў глыбокай старажытнасці, А. мела вялікае гаспадарчае і культавае значэнне. Добра дастасаваная да гадавання вандроўнымі пастухамі, яна дазваляла чалавеку выжыць ва ўмовах засушлівых, небагатых расліннасцю стэпаў, нагор'яў і да т. п. А. была адной з важных ахвярных жывёл (пасля *каня* і *каровы*) або ўваходзіла ў лік трох іншых: парасё — ягнё — цялё (у старажытных рымлян). Але рытуальны статус А. яўна ніжэйшы за статус каровы і каня, у пераліках свойскай жывёлы яна найчасцей фігуруе на трэцяй пазіцыі пасля першых дзвюх; ёю вельмі рэдка апякуецца *Хляўнік*. У мясцінах традыцыйнай авечкагадоўлі (напрыклад, на Каўказе) ля стойбішчаў ладзілі адмысловыя пялы для высушвання авечых скур (аўчынак) у выглядзе невысокага слупка з дзвюма пераkладзінамі, якія потым трансфармаваліся ў рэлігійны сімвал пакутніцтва, ахвярнасці. А. успрымаецца традыцыйнай свядомасцю і як сімвал маўклівай пакорлівасці (параўн.: «Ці гэта ж вы людзі, а не авечкі?»). Ягнё было сімвалам Хрыста (ахвярны баранчык, распяты на крыжы). Як адзін з асноўных відаў жывёл, прызначаных багам, А. прыносілася ў ахвяру кроўна, шляхам заколвання, і бяскроўна — у выглядзе састрыга́най воўны. Культавая роля А., *воўны*, ваўняных нітак у традыцыях шматлікіх старажытных народаў неаднаразова падкрэслівалася ў спецыяльных даследаваннях. Авечае руно выкарыстоўвалі ў магічнай практыцы. У Беларусі пашыраны паданні пра рэчкі, заклятыя маткай (чараўніцай) або цыганкай з дапамогай авечага руна ў пакаранне за тое, што ў гэтай рэчцы ўтапіліся яе сын або дачка. Гл. таксама *Баран*.

***Літ.*:** *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси, 1984. С. 581—582; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 327, 376; *Топоров В. Н.* Овца // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 237—238.

Л. Салавей, С. Санько

АГО́НЬ, адна з першасных стыхій, якая ўдзельнічала ў акце стварэння свету, у міфалагічных уяўленнях продкаў супрацьстаіць *вадзе*. Па адной з версіяў, А. упершыню трапіў на *зямлю* разам з *Перуном*. *Бог* паслаў яго на зямлю, каб пакараць *чорта*, які спакусіў першых людзей свету — Адама і Еву. Чорт схаваўся за *ясенем*, а Бог перуном запаліў яго. З таго часу людзі пачалі разводзіць А. і карыстацца ім. А. мае амбівалентны характар: ён можа сагрэць

і накарміць («справядлівы», «свойскі»), а можа і знішчыць, спаліць («чортаў агонь»).

Асаблівай павагай карыстаўся «жывы» А., які здабывалі шляхам трэння двух драўляных брускоў. Ім падпальвалі саламянае пудзіла на *Масленку*, распальвалі купальскае вогнішча (гл. *Купалле*). На *Вялікдзень* тушылі «стары» А., а праз тры дні ў двары распальвалі такім чынам новы, «малады». Другі раз гэты ж абрад паўтаралі на *Багача*, Сямёна або *Узвіжанне*, калі спраўлялі *Жаніцьбу коміна*. «Жывым» А. распальвалі вогнішчы з двух бакоў вёскі, каб засцерагчы жывёлу ад эпідэміі. Сімволіка А. шырока выкарыстоўвалася ў вясельнай і пахавальнай абраднасці. Як надзейны ачышчальны сродак ён павінен быў знішчыць усе падробы ведзьмакоў супраць маладых, таму перад тым як вясельны поезд уедзе ў двор, у варотах палілі стары саламяны сноп. Калі ў сям'і паміраў чалавек, то следам за труной у гаршку неслі гарачыя вугалькі, якія бралі з печы ў хаце памерлага. Гаршчок з вугалькамі пераварочвалі і ставілі на магілу. На Беларусі вядомы звычай «грэць нябожчыка». На другі або на трэці дзень пасля пахавання ў двары памерлага спальвалі стружкі, якія засталіся пасля габлявання дошак для труны.

Стаўленне чалавека да А. як да жывой істоты, якая можа і дапамагчы, і пакараць, паслужыла асновай для ўзнікнення цэлай сістэмы рэгламентацый паводзін у дачыненні да яго. Забаранялася пляваць на А. («будзе вогнік або ўвесь рот і язык абсядуць балячкі»), нельга было заліваць А. вадой, трэба было дачакацца, каб сам дагарэў і патух. Катэгарычна забаранялася пазычаць А. чужым людзям і асабліва ў вялікае свята. Каб засцерагчы сваё жытло і гаспадарку ад «перуновых стрэл», на ліштве, над уваходам або на «каньку» хаты выразалі або мацавалі разеткі з выявай знака Перуна. Гл. таксама *Зніч*, *печ*, *свечка*.

***Літ.*:** *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 13—14; *Токарев С. А.* Огонь // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 239—240; *Ліс А. С.* Купальскія песні. Мн., 1974. С. 42—46; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 626.

І. Крук

АДЗЕ́ННЕ, вопратка, своеасаблівы «пашпарт» чалавека, паказвае на полавую, сацыяльную, класавую прыналежнасць; гэта першая інфармацыя, што атрымлівае сустрэчны пры камунікатыўным акце. А. у народных уяўленнях выступае як неадлучная частка яго носьбіта, калі ў сілу ўступаюць законы кантактнай магіі, згодна з якімі прадметы, што судакраналіся паміж сабой, будучы раз'яднанымі, застаюцца ў сімпатычных адносінах. Падобная сувязь назіраецца паміж чалавекам і яго А., калі маніпуляцыі з *кашуляй*, *штанамі* ды інш. маглі магічна ўплываць на стан асобы. У дадзеным кантэксце актуалізуюцца ідэі *душы* — абавязковай для чалавека, але адлучнай ад яго энергетычнай субстанцыі. Частка душы, згодна з архаічнымі ўяўленнямі, можа кандэнсавацца ў найбольш блізкіх чалавеку прадметах, і найперш у А. Такім чынам, А. маніфестуе сацыяльныя каштоўнасці і ўлучаецца ў сімвалічную мову народнай культуры, калі выступае як медыятар паміж чалавекам і светам, сваім і чужым, культурай і прыродай.

А. надзяляецца семіятычным статусам ужо пачынаючы з першых хвілін жыцця чалавека і нават да таго — згодна з вераваннямі, нельга рыхтаваць А. да нараджэння дзіцяці, іначай яно неўзабаве памрэ. Роля А. у радзінных, вясельных і пахавальных абрадах вызначалася адной і той жа акалічнасцю — змяненнем статуса чалавека. Праходзячы гэтыя станы, змяняючы свае ўзроставыя, сацыяльныя характарыстыкі, чалавек павінен быў карэктаваць і свой вонкавы выгляд, што ў першую чаргу праяўлялася ў трансфармацыях комплексу А.

Змена А. у фальклоры ўстойліва разумеецца як форма змянення знешнасці наагул, нават як дасягненне непазнавальнасці чалавека.

Найвышэйшы семіятычны статус атрымліваюць тыя віды А., што беспасярэдне прыкрываюць зоны кантакту, утвараюць абаронную мяжу: кашуля, нагавіцы, *фартух*. Функцыю *абярэга* ў гэтым А. мае перш за ўсё магічны арнамент.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 114—141.

Т. Валодзіна

АЗА́ДАК, частка цела чалавека, сімвалічнае значэнне якой абумоўлена месцам у структуры цела, а менавіта яе знаходжаннем не толькі ззаду, але і ўнізе. Фактычна А. — процілегласць *твару*, сярод значэнняў якога матывы адкрытасці, чысціні, бачнасці ды інш. А. характарызуецца ў народнай культуры як нешта таямнічае, нячыстае, нябачнае і нават небяспечнае. Царкоўная містыка і сімволіка А. чалавека як «твар наадварот» устойліва звязвала з пякельнымі сіламі. У Сярэднявеччы верылі, што д'ябал ставіў свае знакі на седніцы, а ў пратаколах інквізіцыі ёсць звесткі пра грэшнікаў і чараўніц, што цалуюць А. *Люцыпару*. Магчыма, лаянкавыя выразы кшталту «ідзі ў зад» раней мелі магічны сэнс, бо адсылалі фактычна на той свет ці, больш дакладна, у *пекла*. Тое ж значэнне прыпісвалася і рэальнаму агаленню А. перад кімсьці.

Сема «нізу» і адпаведныя адмоўныя канатацыі ў А. абумовілі разуменне дотыку ім, і падкрэслена голым, як спосабу негатыўнай магіі: «голым задам садзіліся к суседу на мяжу, каб у яго на полі не ўрадзіла»; «у час гноевай талакі адзін з капачоў пранік непрыкметна ў хлеў, зняў штаны і стаў церці па ўсіх вуглах голым А. — рабілася гэта для таго, каб «згалеў» хлеў і жывёлы». Кірунак задам наперад як адваротны прынятаму ўспрымаўся рэзка негатыўна і канкрэтызаваўся ў рэгламентацыі паводзінаў — нельга спіной уверх уставаць, а то будзеш цэлы дзень злы: «Ліхі, бо, мусіць, устаў ракам».

А. уваходзіць у ланцужок семантычных адпаведнікаў *геніталіі*—рот—*ступа*—*печ*—магіла, так ці інакш стасоўных з ідэяй *смерці*. А., маючы дачыненні да дэманічнага свету, разам з тым выступае і своеасаблівым абярэгам ад яго. У правілах беларусаў, пачуўшы голас нячысціка, рэкамендавалася хутчэй прамовіць: «пацалуй мяне ў зад». У замовах ад урокаў «бегла ваўчышчэ чэраз твае дварышчэ, паказала ср... А людзі стаялі да ўглянуліся, да зжахнуліся, а ў (імя) урокі мінуліся». Цікавыя і запісы М. Федароўскага: «Бывае, што *чорт* возьме скарб і пераносіць на другое месца. Трэба стаць ракам таму, хто ўгледзіць, і выставіць голу дупу, тады чорт возьме і кіне *грошы* на яго дупу»; «Калі чорт грошы нясе (агонь ляціць), трэба паказаць азадак, то падпаліць таго, каму нясе».

Значэнне А. у народнай культуры перасякаецца з сімволікай геніталій, параўн., да прыкладу, «як ср... або ніжэй пупа дзеўцы свярбіць — хлопцы яе хваляць». У рытуалах значымымі станавіліся і рэальныя, так бы мовіць, якасці А.: жанчыны, садзячы *капусту*, хапаліся за *галаву* і за А. са словамі: «Каб была такая крэпкая, як галава, і тоўстая, як ср...». Параўн. і прыгавор пры вырабе палатна: «Гладка, як ср..., а крыпышна, як стына».

Пазней А. страціў сваю знакавасць, яго агаленне і нават узгадванне пачынае ўспрымацца як зневажальны жэст і выклікаць смех або ганьбаванне.

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 275; *Иванов В. В.* Приметы и поверья крестьян Витебского уезда Витебской губернии // Записки Северо–Западного отдела ИРГО. Кн. 1. Вильна, 1910. С. 213; *Павлова М. Р.* Магические приговоры в ткачестве // Славянское и балканское языкознание. М., 1993. С. 176; Славянская мифология. М., 1995. С. 138; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 202, 209, 272.

Т. Валодзіна

АЗЯРНÍЦЫ, міфічныя насельніцы Чорнага возера, што знаходзіцца ў лесе, недалёка ад вёскі Брусы Мядзельскага р–на. Уяўляліся ў выглядзе маладых жанчын з доўгімі зеленаватымі валасамі, цёмнай скураю і ступнямі ў выглядзе плаўнікоў. На дотык вельмі халодныя і замест крыві ў іх нібыта вада. Апранутыя ў сукні, сплеценыя з багавіння. Выходзячы на бераг, размаўляюць на незразумелай, як быццам птушынай, мове і спяваюць падобна да салоўкаў. Глыбока пад вадою іх спеў нагадвае жабінае percaтанне. Чалавек, які ўбачыць А., не павінен выдаць сябе, каб не быць зацягнутым імі ў багну. Гэта пагражае і тым, хто купаецца ў *возеры*. А. сваіх ахвяраў не адпускаюць. Відавочна, А. з’яўляюцца мясцовай мадыфікацыяй *русалак*. Гл. таксама *Начніца*.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 457.

У. Васілевіч

АКАМЯНÉЛЫЯ ІСТОТЫ, валуны, якія, згодна з паданнямі, раней былі жывымі істотамі. Найбольш вядомае паданне пра акамянелага аратага, які быў пакараны разам з валамі за тое, што працаваў на *Вялікдзень* (вв. Гурыны Мазырскага, Быкавічы Бярэзінскага, Галаўлі Дзятлаўскага, Краснікі Докшыцкага, Мсціж Барысаўскага р–наў). Часта ў паданнях узгадваецца і жонка аратага, якая прынесла яму абед. Ёсць *камяні*, якія звязаны з акамянелымі *вяселлямі* (сустрэліся вяселлі і не саступалі адзін аднаму дарогу або вяселле сустрэлася з лютым змеем). Некаторыя камяні лічацца акамянелымі жанчынамі (паданні пра іх нагадваюць біблейны сюжэт пра скамянелую жонку Лота). Ёсць валуны, што лічацца акамянелымі волатамі, князямі. Вядомы камяні Дзям’ян і Мар’я.

З валуноў, у якія ператварыліся жывёлы, вядомыя *Воўк, Гусак, Мядзведзь, Бык, Карова, Кот*, а таксама *Вужыныя і Змеевы Камяні*. На Полаччыне распавядаюць такое: *Цмок* ляцеў з золатам і срэбрам да грэшнікаў. Раптам неба раскалолася, Цмок упаў і ператварыўся ў камень, а *скарбы* апынуліся ў зямлі пад каменем.

Уяўленні пра А. і. добра вядомыя і беларускаму казачнаму эпасу. Ператварэння навечна ў камень унікае герой казкі «Гора і бяда», які не азірнуўся на параду старога святога

дзядка пасля таго, як скраў вопратку адной з сясцёр–прыгажунь і кінуўся наўцёкі.Ператварыліся ў камяні мужык са сваёй ранейшай жонкай, а яго новая жонка стала над імі бярозкай у казцы «Казачнік і песельнік». У камяні былі ператвораныя ведзьмай дзве старэйшыя сястры, якія не захацелі ўлагодзіць «чароўных памочнікаў» (печ, каня, карову і ветрака) у казцы «Маці і тры дачкі». Перамяніцца ў камень павінен той, хто пачуе размову воранаў ды камусьці пра гэта расскажа. Адратаваць яго можна толькі памазаўшы гэты камень кроўю няхрышчанага дзіцяці (казка «Мёртвае цела»). У камень ператварае ведзьма аднаго з двух незвычайна народжаных братоў–*асілкаў*, якога ратуе другі брат. І, вядома, звяртае ўвагу матыў ператварэння ў камень у канцы жыцця вядомага быліннага і казачнага асілка Іллі Мурамца, прычым лічыцца, калі гэты камень зусім урасце ў зямлю, то настане канец свету («Пра Іллюшку»). У казцы «Ілля Мурамец» асілак проста едзе паміраць у «каменныя горы». У гэтых сюжэтах дадаткова актуалізуецца вядомая міфалагічная сувязь асілкаў з камянямі і ўнутраная форма самога слова «асілак» (параўн. бел. *асла* «камень»).

***Літ.*:** Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 608; *Ляўкоў Э., Карабанаў А., Дучыц Л., Зайкоўскі Э., Вінакураў В.* Культавыя камяні Беларусі // З глыбі вякоў: Наш край. Вып. 2. Мн., 1997. С. 47—68; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 86—95, 141—146; *Мялешка М.* Камень у вераваннях і паданнях беларусаў // Запіскі аддзела гуманітарных навук. Кн. 4. Працы кафедры этнаграфіі. Т. 1. Менск, 1928. С. 155—182; Чарадзейныя казкі. Ч. І. Мн., 1973. С. 305, 312; Чарадзейныя казкі. Ч. ІІ. Мн., 1978. С. 83, 217, 255—256; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1. А—Б. Мн., 1978. С.168—169, 174—175; *Halicka A.* Materiały do charakterystyki petrograficznej zabytkowych głazów narzutowych Wileńszczyzny // Prace Muzeum Ziemi. 2.38. Warszawa, 1986. S. 53—64.

Л. Дучыц, С. Санько

АКНО, адзін з міфапаэтычных сімвалаў і элементаў жытла. У семантыцы вобраза А. найбольш рэалізуюцца такія апазіцыі, як вонкавы—унутраны і бачны—нябачны. Суадносіцца з ідэяй уваходу, пранікальнасці, сувязі жылля з вонкавым светам. А. звязвае жыллё не проста з астатнім светам, а са светам касмічных з’яў і працэсаў (з *сонцам*, *месяцам*, бакамі свету).

Пранікненне птушак праз А. у дом лічылася прадвесцем бяды. Тым часам праз А. выносілі памерлых нехрышчоных дзяцей і дарослых *нябожчыкаў*, якія памерлі ад «гарачкі». У выпадку *смерці* ў доме на А. ставілі ваду, «каб душа абмылася». Праз А. ажыццяўляецца сімвалічная сувязь са светам мёртвых. Лічылася асабліва небяспечным пакідаць вокны адчыненымі і не перахрышчанымі нанач, таму што праз іх могуць тады ўвайсці нябожчыкі і нячысцікі і задушыць спячых. А. лічылася своеасаблівым вокам дома (окъно — «вока»).

Праз А. ажыццяўляецца кантакт прадстаўнікоў розных светаў (напэўна, гэтым трэба тлумачыць абмен пажаданнямі і дарункамі паміж *валачобнікамі* і гаспадаром хаты). У легендах пра *камяні–краўцы* падкрэсліваецца, што матэрыял для пашыву *адзення* перадавалі змею–краўцу праз А., праз А. таксама атрымлівалі гатовыя вырабы. У валачобных песнях часам сустракаюцца словы: «Наш дар невялік, дзвярмі не ходзіць, // Праз акно шые». Ежа, якая падаецца ў вакно, заўсёды мае сакральнае значэнне.

Раней быў пашыраны звычай мецьу хаце тры акны «ў імя святой Тройцы», а большая колькасць вокнаў рабілася толькі ў выключных выпадках, і то з бласлаўлення святара і дазволу вясковага сходу.

Вокны сталі рабіць даволі позна, і іх з'яўленне суправаджалася пэўным псіхалагічным дыскамфортам ад адкрытасці дома вонкавай небяспецы. Разам з тым А.–вока звязана ў касмічным плане з другім вокам — з сонцам, абодва яны з'яўляюцца носьбітамі святла, і таму нярэдка на ваконных ліштвах сустракаюцца выявы сонца.

Ва ўсходнеславянскіх тэкстах пра *Усяслава* і Вольгу–Волха падаецца, што асноўная інфармацыя, якая прадвызначае развіццё сюжэта, атрымана ля А. Праз А. ажыццяўляюцца і злачынныя планы. А. — адна з важных умоў любоўнага спаткання, дэманстрацыі жанчынай сваёй прывабнасці (параўн. у казках рытуальнае сядзенне нявесты каля А., нярэдка з *люстэркам*).

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 215—216; *Топоров В. Н.* К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто–славянские исследования. 1983. М., 1984. С. 164—185.

Э. Зайкоўскі

АКОПІРНАС, зыначанае ў беларускім асяроддзі імя вярхоўнага бога старажытных прусаў Акапірмса (з прус. uka + pirms «з усіх першы»). Вядомы з аповеду са збору І. Барычэўскага, пазначанага ім як «чарнарускі». Аднак амаль ніякіх дэталяў да вобразу А. гэты аповед не дае, апрача адной вельмі істотнай — А. быў родным братам *Жалгіуна–Каралюса*, вужынага караля. Апошняму была падуладная ніжняя, зямная сфера. Даследнікі прускай міфалогіі адзначаюць, што Акапірмс выконваў тую ж ролю, што і ўсходнебалтыцкі *Дзіевас*, магчыма, тэафорнае імя Акапірмс і было эпіклезай яго заходнебалтыцкага адпаведніка — Дэйвса. Прынамсі, за гэта можа сведчыць і пара «багоў» у адным літоўскім касмаганічным паданні, адзін з якіх там названы pirmasis dievas «першы бог», а другі — antrasis dievas «другі бог», пры гэтым «першы» быў старэйшым і магутнейшым за «другога». Акапірмсу была найперш падуладная верхняя, нябесная сфера (ён «бог неба і зорак»). Так што абодва браты ў нашым паданні сваім крэўным сваяцтвам нібы сімвалізуюць адзінства вертыкальнай структуры свету.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Окопирмс // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 251; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 185; Народные славянские рассказы, изданные *И. Боричевским*. СПб., 1844. С. 121—123; Kaip atsirado zemė: Lietuvių etiologinės sakmės. Sudarė ir parengė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1986. P. 18—20.

С. Санько

АЛЕ́НЬ, **лось** на тэрыторыі Беларусі ўшаноўваўся ў бронзавым веку, пра што сведчыць знаходка рагавой фігуркі гэтай жывёлы на паселішчы Асавец II у Бешанковіцкім р–не. Аднак раскопкі каля Балтыйскага ўзбярэжжа Літвы, на паселішчах Швянтойі, паказваюць, што знойдзеныя там жэзлы з галоўкамі ласей і маленькія ласіныя галоўкі з бурштыну датуюцца неалітам. На думку Р. Рымантэне, лось у кульце паляўнічых займаў асноўнае месца і лічыўся галоўным сярод усіх звяроў. На срэбраных акоўках упрыгожання V—VI стст. з магільніка Плінкайгаліс з цэнтральнай Літвы, на думку Л. Вайткунскене, над зямлёй паказана неба з запасамі вады, а па небасхіле імчацца

ласі, каб на сваіх рагах хутчэй прынесці нябесную вільгаць, у чаканні якой людзі выконваюць рытуальны танец. У паўночнай частцы Беларускага Панямоння ў жалезным веку і раннім Сярэднявеччы алень быў асноўным аб'ектам палявання, а пазней выява «аленя святога Губерта» (з крыжам пасярод рагоў) стала гербам Горадні.

Згодна з апісаннем Сусветнага дрэва (ясеня Ігдрасіль) у скандынаўскай міфалогіі, на сярэднім роўні чатыры алені скубуць лісце гэтага дрэва, алень Эйктурмір і каза Хейдрун ядуць яго лісце, стоячы на даху Вальгалы (нябеснага жытла эйнхерыяў — палеглых у баі воінаў).

Грунтуючыся ў пэўнай меры на тым, што на Рускай Поўначы ахвярапрынашэнні аленяў ці ласёў (а пасля замест іх быкоў) рабіліся на дзень св. Пятра і Паўла (29 чэрвеня ст. ст.), Іллёў дзень (20 ліпеня ст. ст.), Успенне (15 жніўня ст. ст.) і Прачыстую (8 верасня ст. ст.), Б. Рыбакоў лічыць, што дзве нябесныя аленіхі — гэта два пакаленні міфічных маці–парадзіх.

Літ.: *Вайткунскене Л.* К изучению религиозных верований древних балтов // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988. С. 10—11; *Рыбаков Б. А.* Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976. С. 57—63; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Rimantienė R.* Šventoji. Narvos kulturos gyvenvietės. Vilnius, 1979. С. 170—171.

Э. Зайкоўскі

АНДРЭ́Й, прысвятак народнага календара (13 снежня н. ст.), ушаноўвае апостала Андрэя Першазванага. Адметны *варажбой*, якую наладжвала моладзь (дзяўчаты звычайна варажылі на суджанага). Акрамя агульных формаў варажбы (выліванне на ваду расплаўленага воску, выкраданне мужчынскага адзення ды інш.), у гэты дзень дзяўчаты, загадваючы на суджанага, «высявалі» насенне *лёну* ці *канапель* ля калодзежа, ля палонкі або ў пасцелі і прыгаворвалі: «Святы Андрэю, канапелькі сею, дай мне знаць, з кім буду спаць?» Калі кінутае ў агародзе насенне вясною добра прарастала, гэта абяцала дзяўчыне шчаслівы шлюб. Каб жаданні лепш збываліся, дзяўчаты цэлы дзень craраліся вытрымліваць пост і пазбягаць размоваў.

Літ.: *Васілевіч У.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 63—64.

У. Васілевіч

АНЧУ́ТКА, **Анцётка**, адна з назваў *чорта*. Апрача таго, словам «анчут» на Смаленшчыне называлі не толькі чорта, але і свавольнага, упартага дзіцёнка. Слова «анчутка» вядомае таксама значнай частцы рускіх гаворак з шырокім колам пераносных (звычайна пеяратыўных, ацэнкавых) значэнняў для характарыстыкі чалавека. Агульнапрынятая этымалогія яго — ад літ. ančiū̃tė, ančiùkas, памяншальнай формы ад ántis «качка». На рускай тэрыторыі слова азначае таксама гарэзлівых чарцянят, а часам *вадзяніка* або *балотніка*. Асацыяцыя *качкі* (і наагул вадаплаўнай птушкі) з антаганістам *Бога*–стваральніка добра вядома традыцыйным касмагоніям на вялікім еўразійскім абшары. Ёсць гэты матыў і ў беларускай народнай касмагоніі. Вадаплаўныя птушкі звязаны з пракаветнымі водамі і самымі першымі фазамі касмагенезу, адсюль і сувязь іх з персанажамі, што ўвасаблялі сабой пракаветны стан будучага Сусвету, яшчэ не вылучанага з пачатковага хаатычнага стану.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Анчутка // Славянская мифология. М., 1995. С. 35; *Лаучюте Ю. А.* Словарь балтизмов в

славянских языках. Л., 1982. С. 52; *Топоров В. Н.* Из истории исследования балто–славянских языковых связей: *анчутка* // Baltistica. 1973. Т. IX. № 1. P. 29—44.

С. Санько

АПІВÉНЬ, нячысцік, які чапляецца да людзей, схіляючы іх да п'янства. Прысутнічае на ўсіх бяседах, сочыць за тым, хто колькі выпівае, падбухторвае не надта пітушчых выпіць паболей. Калі яму гэта не ўдаецца, падсыпае ў чарку нейкага зелля, пасля чаго чалавек робіцца зусім п'яны. А. любіць забаўляцца з п'янымі, дражніць іх і скідвае пад стол. Пабачыць А. можна толькі на добрым падпітку. Яго выгляд спалучае ў сабе антрапа– і зааморфныя рысы. Ён уяўляўся невялічкай істотаю, парослай цёмнай, рэдкай поўсцю. Галава па форме нагадвала чалавечую, толькі са свіным рылам, а там, дзе павінны быць бровы — тырчаць маленькія, як у маладога бычка, рожкі. Ёсць у А. хвосцік, закручаны, нібы ў парсючка, ножкі з капытцамі. Ходзіць проста або ракам. Сцвярджаюць, што няма на свеце п'яніцы, які б здолеў перапіць А. Сам жа нячысцік, колькі б ні выпіў, надта п'яным не будзе. Пра чалавека, які шмат п'е, але не п'янее, гавораць, што ён п'е, як А. Згадваецца гэты персанаж у Мядзельскім р–не.

***Літ.*:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 458.

У. Васілевіч

АПОШНІ, адна з ключавых міфалагем, якая ў міфалагічнай мадэлі свету супрацьстаіць наміnанту *першы*, прычым супрацьстаянне гэта двухпланавае. З аднаго боку, дыхатамія першага і А. не з'яўляецца ўсеабдымнай і абавязковай у кожным міфалагічным або рытуальна–абрадавым кантэксце. Напрыклад, змест прыказак «На першым сяджу, апошняе ў горле тырчыць», «Як пашанцуе раніцай, дык пашчасціць і вечарам» сведчыць пра лагічную ўраўнаважанасць двух полюсаў, іх непарыўную ўзаемаспалучанасць і ўзаемазалежнасць. Разам з тым прыказкі тыпу «Першы блін комам» засяроджваюць увагу толькі на гэтым намінанце, але не дае падстаў лагічна «замкнуць» апазіцыю і выказаць адпаведную думку пра А. У такім разе актуалізуецца магія пачатку, а кампазіцыя развіцця і закальцаванасці структуры застаецца адкрытай і не абавязкова меркаванай.

З іншага боку, рытуальна–абрадавыя кантэксты сведчаць, што семантычнае поле міфалагемы А. неаднароднае. Яно можа быць прадстаўлена сімволікай як цотнага (радзей), так і няцотнага (часцей) лікаў. У пераважнай бальшыні выпадкаў галоўную апазіцыю міфалагемы «першы» складае парадкавы лік «трэці» (у сэнсе А.). Асабліва выразна гэтая дыхатамія паказана ў казачным эпасе і замовах (у тым ліку і ў вызначэнні асноўнага трансфера міфалагічнай традыцыі). Асноўнай дзейнай асобай (галоўным героем) шматлікіх казачных сюжэтаў выступае А., трэці сын. Гэтаксама ў народнай медыцыне і ў знахарстве міжпакаленная перадача досведу адбываецца ці першаму (старэйшаму) ці А. (малодшаму) спадкаемцу сям'і. Магчыма, за гэтай павышанай ступенню сакральнасці і хаваецца ўяўленне пра адкрытасць (хутчэй завуаляванасць) і неабавязковасць двухполюснага супрацьстаяння. Менавіта трэці, апошні сын (паскрэбак) у чарадзейных казках ведае таямніцы сусвету, валодае імі і захоўвае іх. Аналагічная ступень сакральнасці характарызавала стаўленне беларусаў да апошняга яйка,

якое знесла курыца ў летне–асенні час: яго не з'ядалі і не клалі пад курыцу–квактуху.

І. Крук

АРЖАВЕ́НЬ, Аржаве́ннік, нячысцік, які жыве ў аржавеннях — багністых мясцінах, быццам пакрытых іржою. Нават узімку яму не ўдаецца закрыць свайго жытла — бура–жоўтыя плямы з–пад снегу і лёду выдаюць знаходжанне А. Уяўляўся брудна–рудым, пакрытым іржавымі прыліпамі, з надзвычай тоўстым жыватом і тонкімі, як сцябліна хвашча, нагамі. Увесь час ён адрыгвае і выклікае агіду ва ўсіх нячысцікаў і ў жывых істотаў. Рэдкаю яго здабычаю можа стаць жывёла, якая, ратуючыся ад драпежнікаў, забягае ў балота, або чалавек, што забрыў у глуш у нецвярозым стане. А. спакайнейшы за сваіх братоў — *Багніка* і *Балотніка*. Лета не высушвае аржавенні, а людзям не трэба неўрадлівая зямля, і нячысцік, лежачы на дне, абрастае ліпучымі слаямі і падтрымлівае каламуць у аржавенні. Гл. таксама *Нячысцікі*.

***Літ.*:** Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 6; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 83—84; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 16.

У. Васілевіч

АРОЛ, ***каршу́н***, паводле беларускай народнай класіфікацыі, — цар птушак, як леў — цар звяроў. Царскімі і сакральнымі рысамі надзелены ён у беларускай вуснапаэтычнай спадчыне. Напрыклад, у загадцы: «Пад дубам райскім, пад крыжам царскім два арлы арлуюць, адно яйцо балуюць» (адгадка: Хрышчэнне немаўляці). У тэкстах валачобных песняў яскрава выступае забарона страляць А., бо ён можа стаць цудоўным памочнікам молайца ў складаны для яго перыяд — падчас жаніцьбы. У гэтым сюжэце замест А. можа выступаць *Сокал* або *Змяя*, якая таксама можа быць карысная молайцу ў час вяселля, яе таксама нельга забіваць. У баладным тэксце моладзец забівае А. на дубе, і на месцы падзення птушкі ўзнікае цэркаўка: «А дзе крылца ўпалі, там аўтары сталі, / А дзе ножанькі ўпалі, там свечанькі сталі». Падобны матыў і ў паданні пра дзяўчыну, што, ратуючыся ад інцэстуальнага шлюбу з родным братам, гіне, а «дзе яна ўпала, то там цэрква стала; Дзе яе ўпалі ногі, Там паставілі парогі; Дзе яе ўпала галоўка, Там аўтары паўсталі; Дзе яе ручкі ўпалі, Там пратэсы сталі; Дзе яе вочкі ўпалі, Там свечкі гарэлі». Існуе сюжэт балады пра заклад А. с *канём*: не адолеўшы каня, А. падае з неба на зямлю. Відавочна, што ва ўсіх выпадках А. — сакральна вылучаная птушка, яна прыраўноўваецца да чалавека, каня, змяі — істотаў, якія займаюць важнае месца ў сакральнай герархіі. Гл. таксама *Каршун*.

***Літ.*:** Балады. Т. I. Мн., 1977. С. 445, 447; Валачобныя песні. С. 365—385; Вянок беларускіх песень. Мн., 1988. С. 358—360; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 610—612; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Орел // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 258—260; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 350—352.

Л. Салавей

АРЭ́ЛІ, прыстасаванне для гушкання. У міфалогіі звязваецца з ачышчальным вясеннім абрадам. Месцамі пачынаючы з *Масленкі* і паўсюль ужо з *Саракоў* А. вешалі да столі ў *хаце*, за бэльку ў пуні ці хляве або за

высокі сук на дрэве. Імкнуліся разгайдацца як мага вышэй. Скакалі таксама на дошцы, пакладзенай на палена. На Шуміліншчыне існавала павер'е, што калі разгайдацца на А. як мага вышэй, то вырасце высокі *лён*, а таго, хто гойдаецца вышэй за ўсіх, улетку не будуць кусаць камары. Блізу в. Каранікі на Браслаўшчыне вядома гара пад назвай Дуб, дзе заўсёды ладзіліся А. Асабліва быў пашыраны звычай гушкацца на А. на *Вялікдзень* (такая традыцыя вядомая таксама ва ўкраінцаў і іншых славянскіх народаў).

Гушканню дзяўчат на А. надавалася рэлігійнае значэнне ў старажытнай Грэцыі, Рыме, у народных абрадах насельнікаў пазнейшай Еўропы. Дзяўчыну павінны быў гойдаць малады чалавек, пажадана яе нарачоны. Гушкацца разам дзяўчыне і хлопцу лічылася непрыстойным.

На думку В. К. Сакаловай, звычай гушкацца вясной на А. быў звязаны з аграрнай магіяй. А. Голан лічыць, што гушканне жанчыны на А. у старажытнасці імітавала полавы акт, што ў сваю чаргу заклікана было спрыяць урадлівасці жывёл і раслін. Такім чынам, гушканню дзяўчат на А. надавалася рэлігійнае значэнне. На адной старажытнагрэцкай выяве жанчыну гойдае на А. сатыр. У Грэцыі і цяпер прынята ставіць А. каля дома маладых мужа і жонкі, прычым песні, якія распяваюць пры гушканні, маюць эратычны сэнс.

Міфалагічная семантыка гайдання на А. грунтоўна прааналізавана вучонымі, якія на шырокім фактычным фоне сцвердзілі прыналежнасць гэтай акцыі да абрадаў ініцыяцыі. Т. Агапкіна падкрэслівае своеасаблівую карэляцыю стану палёту, дасягнення вышэйшай кропкі ў спалучэнні з падзеннем з ваганнем сацыяўзроставага становішча дзяўчат, якія імкнуцца атрымаць статус нявест і як бы праходзяць праверку на «спеласць». У Калінкавіцкім р–не на *Саракі* пры пачарговым пераскокванні–калыханні на дошцы казалі: «Хто сорак раз на дошкі падскочыць, дак замуж выдеть». Не супярэчыць таму і эратычна–сексуальная афарбоўка ўласна калыхання. Дасягненне лімінальнага стану, у якім адбываецца такая трансфармацыя, магчыма, відаць, толькі ў пункце перасячэння зямной і нябеснай сфераў, дзе чалавек аказваецца вольным ад уздзеяння акаляючых яго зямных фактараў (Т. Агапкіна).

У больш шырокім плане калыханне на А. сімвалічна ўзнаўляла акт стварэння Сусвету праз устанаўленне сувязі між небам і зямлёю, праз сціскание–пашырэнне прасторы–часу, што і ўзбуджае ва ўдзельнікаў перажыванне акта касмічнага тварэння («смерць і новае нараджэнне»). У гэтым кантэксце А. уключаюцца ў метафарычны шэраг *калыска* — А. — *труна*.

Калыханне — адзін з улюбёных заняткаў асобных дэманалагічных персанажаў. На голлях дрэў любяць калыхацца русалкі. Убачыўшы падарожнага, яны пляскаюць у ладкі і клічуць: «Дар'я, Мар'я, ідзіце калыхацца». Паводле павер'яў, забараняецца калыхаць пустую калыску, бо ў ёй хаваецца *чорт*, які чакае, каб яго пакалыхалі.

Літ.: *Агапкина Т. А.* Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла) // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 227—235; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994. С. 170; *Несанелис Д. А., Шарапов В. Э.* Мотив «раскачивания» в мифопоэтических представлениях народов коми // Труды Ин–та ЯЛИ Коми центра. 1966. Вып. 60. С. 85—88; *Соколова В. К.* Весенне–летние календарные обряды

русских, украинцев и белорусов XIX — начала XX в. М., 1979. С. 116; *Сысоў У. М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 89.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

АРЭ́Х, ляшчы́на, у беларусаў належаў да свяшчэнных дрэваў. Згодна з павер'ямі, у яго ніколі не б'е *маланка*. Менавіта пад арэшнікам хаваліся ў час навальніцы, затыкалі за пояс маладыя парасткі ляшчыны. І толькі ў адну летнюю ноч *гром* можа папсаваць А.: яны чарнеюць, як бы згараючы знутры. Як дрэва, што звязвае неба і зямлю, А. надзяляўся значнымі апатрапеічнымі ўласцівасцямі, яго галінкамі адганялі нячыстую сілу, *змей*, хмары.

Моцны, гнуткі арэхавы куст, які дае адразу шмат пладоў, часта здвоеных (гл. *Спарыш*), сімвалізаваў плоцкае каханне і пладавітасць. Па такіх двайных арэхах — «спарышах» — беларускія дзяўчаты гадалі аб замужжы, а загадкі пра А. і арэшнік маюць падкрэслена эратычны характар («Рос–рос, вырас, са штаноў вылез. Канчур загаліўся, дзеўкам палюбіўся»). Паказальны і тэкст беларускай гульні «*Яшчур*», багатай архаічным міфалагічным, а таксама шлюбна–эратычным зместам: «Сядзіць, сядзіць Яшчур // У арэхавым кусце, // Арэшкі лушчыць, // Вочкамі плюшчыць, // Жаніцца хоча». Выразную мужчынскую сімволіку арэхаў падкрэсліваюць звычаі, калі маладая клала іх пад ложак, каб першым нарадзіўся менавіта хлопчык.

Беларусы лічылі, што А. таксама цвітуць, але толькі ўначы на *Звеставанне* ці ў Чысты чацвер. Хто сарве і захавае першы цвет арэхавага куста, той хутчэй знойдзе скарб у купальскую ноч.

Як і іншыя пладовыя дрэвы, лясны арэх шырока выкарыстоўваўся ў вытворчай магіі: яго падкладвалі ў насенне, давалі авечкам у Юр'еў дзень, рассыпалі па хаце на Каляды.

У метэаралагічным кодзе А. адпавядае *вецер*. Так, паводле народных прыкметаў, калі на *Раство* або Новы год будзе вецер, то налета чакаецца багата А. Праўда, некаторыя прыкметы звязваюць ураджай А. таксама і са *снегам* (ветрам са снегам) на Новы год.

Літ.: *Агапкина Т. А.* Орешник // Славянская мифология. М., 1995. С. 288—290; Жыццё адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 329, 345—346; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом 'дерево' в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 67—73.

М. Малоха, С. Санько

АСІ́ЛКІ, міфалагічныя істоты незвычайнай сілы і антрапаморфнага аблічча. Як і *волаты*, былі «такія велізарныя, бы дуб». Але ў адрозненне ад волатаў, з якімі звязваюць узнікненне курганоў–*валатовак*, легенды падаюць асілкаў як жыхароў гарадзішчаў. Часам згадваецца, што А., якія жылі на розных гарадзішчах або на розных берагах ракі, «маглі перакідваць адзін да аднаго стопудовыя камяні і лавіць іх на ляту, як мяч». Часам замест камянёў называюцца *сякеры* або млынавыя жорны. Са Случчыны вядомая казка пра тое, як асілак разбівае булавой каменную сцяну, за якой пакутавалі выкрадзеныя цмокам людзі. У іншых казках цар *Гром*, як і А., разбівае камяні і дрэвы. У адной з легендаў магутны А. раструшчыў вялікім молатам вялізны камень, а ў казках кінутая ўверх булава А. «гудзе ў небе, бы гром грыміць». Такім чынам, А. у фальклоры асацыюецца з каменем, каменнымі жорнамі, сякерамі, громам, г. зн. з атрыбутамі бога навальніцы. Ад назвы каменнай

прылады, якою ў старажытнасці выкрасалі *агонь*, паходзіць слова «асялок» — «тачыльны камень», а таксама старaславянскае «осла» і падобныя да іх назвы каменя ў іншых індаеўрапейскіх мовах. Са словамі «осла», «аселак» мовазнаўцы звязваюць этымалогію слова «асілак». Ёсць падставы меркаваць, што А. уяўлялі разнавіднасць веліканаў, звязаных з *Перуном*. У старажытнагрэцкай міфалогіі алімпійскім багам папярэднічалі гіганты і тытаны, з якімі ў пэўнай ступені можна параўнаць волатаў і асілкаў.

***Літ.*:** *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 76; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 95; Легенды і паданні. Мн., 1983. С.27—30, 32; *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павета. Мн., 1926. № 23; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1. А—Б. Мн., 1978. С. 168—169, 174—175.

Э. Зайкоўскі

АСІ́НА не належыць да шанаваных і ўлюбёных беларусамі дрэваў, хоць яе якасці шырока выкарыстоўваліся ў гаспадарчай дзейнасці і магічнай практыцы. Сырая А. вельмі кепска гарыць, дровы з А. не цаніліся. Затое яе драўніна не гніе; гэта выпрацавала прымхлівае да яе стаўленне, уключэнне ў матэрыялы для магічных дзеянняў, як, напрыклад, забіванне асінавага калка ў магілу нябожчыка, які блукае непрыкаяны па начах, ды інш. Вонкавая рыса А. — яе трапяткое лісце — спарадзіла этыялагічны міф на хрысціянскай аснове. Паводле яго, А. спала, калі на ёй павесіўся Юда, усвядоміўшы сваё жахлівае здрадніцтва. Прачнуўшыся, А. вельмі спужалася вісельніка, затрэслася ад страху, і з тае пары лісце на ёй трапечацца нават без ветру.

У фальклоры вогнішча з асінавых дроў — надзейны ачышчальны сродак ад усялякай нечысці.

***Літ.*:** *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 17—18.

Л. Салавей

АЎДАКЕ́Я, Аўдаке́й, Аўдоцця, Яўдока, Галдаке́й, прысвятак у народным календары, які часам лічыўся першым днём вясны (1 сакавіка ст. ст.), ушаноўвае хрысціянскую пакутніцу Еўдакію. Меў пэўныя правілы, што датычылі ў асноўным жанчын: забаранялася прасці, можна было толькі сукаць гатовыя ніткі, што–небудзь рэзаць дазвалялася толькі авечымі нажніцамі. Часам сяляне зусім не працавалі, каб не прагнявіць пакутніцу, бо яна «дзержа ў руках лета». З дня А. у некаторых мясцінах пачыналі гуканне вясны і, нягледзячы на пост, дазвалялася спяваць «вясноўскія песні». Стан прыроды ў гэты дзень (сыход снегу, галалёд) адлюстраваны ў прымаўках: «На Яўдокі голы бокі», «На Яўдокі — з гары патокі». У некаторых мясцовасцях сяляне высаджвалі расаду памідораў. З днём А. былі звязаны шматлікія гаспадарчыя і метэаралагічныя прыкметы: калі на А. вол нап'еццa з–пад страхі, то вясна будзе цёплая; цёплы дзень А. абяцаў удалы сенакос; «Аўдоцця пагодна — усё лета прыгодна»; дажджлівы дзень А. — трэба чакаць урадлівага жыта, марозны — паўставала пагроза памарожання грэчкі ў часе яе цвіцення; завіруха ў дзень А. — увесь год чакаўся халодны і неўраджайны.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 398—400.

У. Васілевіч

АЎЛА́С, прысвятак у народным календары (11 лютага ст. ст.), які з часоў паганства адзначаўся як свята *Вялеса*. З прыняццем хрысціянства месца Вялеса заступіў св. Улас, які таксама стаў успрымацца апекуном статка. На іконах А. заўсёды маляваўся акружаны каровамі, авечкамі. У беларусаў дзень А. лічыўся «каровіным святам», і каб не наклікаць на сваю жывёлу бяду, яе кармілі аладкамі, спецыяльна спечанымі гаспадыняй зранку, рогі кароў упрыгожвалі верасам, а пазней і папяровымі кветкамі. У некаторых мясцінах А. спраўлялі як конскае свята. У гэты дзень коней лепш кармілі, зусім не працавалі на іх, але маладых коней аб'язджалі. Да іконы св. А. у гэты дзень прыносілі масла; як сведчанне гэтаму прымаўкі: «Аўлас на масла лас», «У Аўласа барада ў масле», «На Аўласа бяры каўшом масла».

У цэнтральных і заходніх раёнах Беларусі атрымаў распаўсюджанне «Бабскі Улас», які адзначаўся толькі жанчынамі, што збіраліся разам і балявалі ўсю ноч (своеасаблівыя рэшткі жаноцкіх пола–ўзроставых хаўрусаў), мужчыны на святкаванне не дапускаліся, а калі і сустракаліся па дарозе, то павінны былі адкупіцца. Каб павялічыць надоі малака ў кароў, жанчыны пілі піва ў гэты час толькі з дайніц.

Літ.: *Волков М. В.* Русская масленица и исторические данные о ней. Владикавказ, 1837; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Шлюбскі А.* Матэрыялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Віцебск, 1927; *Шуру Г.* История первобытной культуры. Вып. I. № 1. 1923.

А. Райкова

АЎСЕ́НЬ[1], персанаж усходнеславянскай міфалогіі, звязаны са святкаваннямі Новага года, якія пачаткова, што вельмі верагодна, ладзіліся ўвесну. Пазней пасля каляндарнай рэформы яго ўшанаванні былі перанесены на зімовы калядны перыяд. А. пераважна вядомы з той рускай тэрыторыі, якая працягвае былы балцкі арэал. Аднак высновы пра поўную невядомасць гэтага персанажа на Беларусі (У. Тапароў) хутчэй за ўсё паспешлівыя. Прынамсі, на ўсходзе Беларусі, Смаленшчыне і Браншчыне вядомая адмысловая рытуальная страва з такой жа назвай (гл. *Аўсень[2]*), прысвечаная персанажу А. Святкаванні адбываліся 1 сакавіка (адна з вядомых датаў пачатку Новага года). Характэрная для навагодніх урачыстасцяў і форма гэтай стравы — гатаваная ў цесце галава *свінні*. Гэта старажытны салярны сімвал і сімвал урадлівасці. Так што гэтая акалічнасць дае падставы рэканструяваць і беларускага міфалагічнага персанажа А.

Скарэляванасць арэала «аўсеневых» тэкстаў з былым балцкім арэалам уздымае пытанне аб судачыненнях А. з латышскім Усыньшам (параўн. адну з формаў імя А. — Усень). Хутчэй за ўсё, тут мы маем справу не з генетычнай роднасцю, а з адным з субстратных міфалагічных персанажаў. Можна меркаваць хутчэй латгальскую крыніцу або крыніцу, дыялектна блізкую да латгальскай (параўн. латгальскую форму імя Усыньша — Jeuseņš). Этымалагічна Усыньш суадносіцца з такімі вядомымі персанажамі індаеўрапейскіх міфалогій, як літ. Аўшра, ст.–інд. Ушас, лац. Аўрора, ст.–грэц. Эас, слав. Вясна — увасабленнямі ўзыходу Сонца і світанку. У сваім часе Ф. Кёйпер дэталёва прааналізаваў міфалагічныя функцыі Ушас у гімнах Рыгведы і паказаў, што ў

бальшыні паказальных кантэкстаў Ушас увасабляе не світанак кожнага дня, а світанак першага дня Новага года. У кожным з 20 гімнаў Ушас самая характэрная рыса, як адзначае даследнік, гэта малітвы аб багацці (конях і быках) і нашчадках (героях). Параўнайма характэрны прыпеў беларускіх валачобных песняў, дзе абыгрываюцца абодва датычныя Ушас матывы: «Да бывай здароў, май сто кароў, // Май сто кароў, пяцьдзесят канёў, // Май пяцьдзесят канёў, сем сох валоў, // Сем сох валоў, паўтараста раёў. // Будзь [жа] здароў, як зімою вада, // Да будзь жа багат, як улетку зямля, // Да із дзеткамі, да з сямейкаю, // Да з сямейкаю весяленькаю, // Проціў новага лета песенька спета». У гэтых песнях вельмі часта спецыяльна адзначаецца, што «проціў новага лета песенька спета», чым падкрэсліваецца яе менавіта навагодняя (у нашым выпадку — веснавая) рытуальная прымеркаванасць. Параўн. і выкарыстанне тэрміна Каляда ў дачыненні да ўсіх трох святочных дзён каляднага перыяду з характэрнымі варожбамі на кожную з іх: «Коляда — одна на врожай, друга — на прыплыдок, трэтя — на здоровье» (Драгічынскі р–н, запіс Ф. Д. Клімчука).

Даследнікі адзначаюць адмысловую сувязь А., а яшчэ ў большай ступені латышскага Усыньша, з коньмі. Ёсць усе падставы лічыць, што ў пэўны гістарычны момант А. на бальшыні беларускай тэрыторыі (найперш у яе паўночнай частцы, прылеглай да латгальскай тэрыторыі) быў замешчаны некалькімі падобнымі па функцыях персанажамі. Самы яўны субстытут А. — св. *Юр'я*. Так, на Ровеншчыне зафіксавана цікавае тлумачэнне: «Кажут, Коляда приеде. Кажут, еде таки якись Юрий на кони». Наогул сувязь Юр'і з коньмі добра вядомая. Так, менавіта на яго свята ладзіліся адмысловыя абрады пастухамі–начлежнікамі. Можна прыгадаць і стандартную формулу беларускіх валачобных песняў: «Я каня маю і Юр'ю знаю».

Ёсць і іншыя яўныя субстытуты А. У беларускай міфалогіі гэта *Вазіла* і *Кумяльган*. Абодва мелі напаўчалавечую, напаўконскую постаці, абодва мелі самае непасрэднае дачыненне да коней. Толькі Вазіла быў руплівым апекуном коней і пастухоў з функцыямі, вельмі блізкімі да функцыяў латышскага Усыньша, а вось Кумяльган — гэта зласлівы шкоднік коням. З гэтымі персанажамі можна супаставіць своеасаблівую парнасць Усыньшаў у латышоў і меркаваную даследнікамі двайстасць А. У абодвух выпадках проціпастаўляюцца «стары» і «малады» персанажы, якія могуць увасабляць Стары і Новы гады. Прычым семантыка «старога», як правіла, аказваецца адмоўнай (параўн. Кумяльгана), а «маладога» — станоўчай (параўн. Вазілу).

Аднак, нягледзячы на мноства цікавых паралеляў, вобраз беларускага А. застаецца ўсё яшчэ дастаткова цьмяным і патрабуе далейшага паглыбленага вывучэння.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 184; *Иванов Вяч. Вс*., *Топоров В. Н.* Авсень // Славянская мифология. М., 1995. С. 27; *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 51—70; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. 1986. М., 1986. С. 181; *Топоров В. Н.* Авсень и «Авсеневы» тексты в свете реконструкции // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 16—21.

С. Санько

АЎСЕ́НЬ[2], народная страва, прысвечаная святу *Аўсеня*[1]. Звычай прыгатавання зафіксаваны на ўсходзе сучаснай Беларусі, а таксама на Смаленшчыне і Браншчыне. Свята Аўсеня адзначалася 1 сакавіка.

А. гатавалі з цэлай свіной галавы, якую запякалі ў цесце. Цеста з аржаной мукі крута замешвалі на цёплай вадзе, дадавалі трошкі масла і соль. Галаву абмазвалі цестам нятоўстым пластам і запякалі. Пасля прыгатавання ачышчалі ад цеста і падавалі галаву на стол 1 сакавіка аб 11—12–й гадзіне. Язык і мазгі варылі асобна, мазгі маглі замест адварвання смажыць. Да А. падавалі вараную моркву, капусту, бульбу, печаныя антонаўкі, а таксама *цыбулю* і *часнык*.

Паколькі міфалагічнага Аўсеня называлі яшчэ Таўсень, Усень, Баўсень і часам нават Бігусень, то ёсць меркаванне, што ад апошняга імя паходзіць назва стравы бігос, пашыранай на захадзе Беларусі і ўсходзе Польшчы.

Літ.: *Похлебкин В. В.* О кулинарии от А до Я: Словарь–справочник. Мн., 1988.

Э. Зайкоўскі

АЎТОРАК, другі дзень тыдня, лічыўся адным з найбольш спрыяльных для пачатку важных для гаспадаркі і значных у сямейным плане спраў. Можна было смела выпраўляцца ў далёкую дарогу — абавязкова пашчасціць, паездка будзе выніковай. Як і панядзелак (абодва «мужчынскія» дні), лічыцца спрыяльным для квашання капусты. Відаць, менавіта мужчынскі пачатак у сукупнасці з сімволікай цотнага дня вызначылі станоўчае стаўленне да аўторка і прадказвалі поспех у задуманай або распачынанай справе, напрыклад: пайсці ў гэты дзень у сваты — не атрымаць «ад варот паварот»; калі ў гэты дзень адняць *дзіця* ад цыцкі, то яно не будзе прасіць суслу; пачыналі сеяць яравыя культуры, садзілі курыцу на яйкі; беларусы былі перакананы, што чалавек, які народзіцца ў гэты дзень, пражыве доўгае і шчаслівае жыццё; звычайна ў А. або *чацвер* (цотныя, шчаслівыя дні) распачыналі будаўніцтва новай хаты.

Разам з тым існуе павер'е, якое папярэджвае: не пазычай ніколі грошай у А., усё жыццё іх будзе не ставаць.

Сон, які прысніўся ноччу ў А., можа збыцца толькі праз 7—10 гадоў.

А. на другім паслявелікодным тыдні — *Радаўніца*, дзень памінання продкаў. Гэта адзіны выпадак, калі ўшанаванне продкаў трапляла не на *суботу*, а на А. Прычынай таму, відаць, з'яўляецца парадкавы нумар гэтага дня — дзевяты пасля Вялікадня, які ў структуры ўшанавання памерлага лічыцца адным з ключавых («дзевяціны»).

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 141; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

АХВЯРАПРЫНАШЭ́ННІ ЧАЛАВЕ́ЧЫЯ, пытанне аб існаванні абрадаў з чалавечымі ахвярамі ў сістэме паганства да гэтага часу канчаткова не высветленае. Частка даследнікаў лічыць, што згадкі ў некаторых пісьмовых крыніцах аб гэткіх звычаях штучна дадавалі сярэднявечныя аўтары–хрысціяне, каб спецыяльна абвінаваціць паганцаў у адпраўленні жудасных абрадаў. У выніку паступова узнік тэзіс хрысціянскай антыпаганскай прапаганды. Другая частка навукоўцаў з даверам ставіцца да звестак аб чалавечых ахвярапрынашэннях сярод паганскіх славян, нягледзячы на іх нешматлікасць і няпоўнасць.

Так «Аповесць мінулых гадоў» пад 983 г. сведчыць, што кіеўскі князь Уладзімір (на той час ён яшчэ не прыняў хрышчэнне) загадаў пасля абраду варажбы падчас недароду прынесці ў ахвяру варага. Вараг і яго бацька былі хрысціянамі і, не пагадзіўшыся са сваім лёсам, былі забіты натоўпам, а потым зрабіліся хрысціянскімі пакутнікамі. Тут цікава тое, чаму такі ганебны для прыняўшага хрысціянства князя факт захаваўся ў летапісе. Аб чалавечых ахвярах у палабскіх славян апавядаюць нямецкія храністы.

Таксама адзін з хрысціянскіх аўтараў з радасцю сведчыць, што «уже не закалаем бесам друг друга».

Хутчэй за ўсё чалавечыя ахвярапрынашэнні існавалі і ў балтаў, якія ці не апошнімі прынялі хрысціянства сярод еўрапейскіх народаў і частка якіх яшчэ ў познім Сярэднявеччы пражывала на тэрыторыі сучаснай Беларусі. Так з упэўненасцю можна казаць пра тое, што некаторыя балцкія плямёны прыносілі ў ахвяру крыжакоў, якія трапілі ў палон.

Літ.: *Соловьев Е.* Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие // Архив историко–юридических сведений, относящихся к России. Т. 1. 1850.

А. Прохараў

БА́БА, **ба́бы**. Як парны да *«дзеда»* тэрмін Б. («бабы») у лакальных варыянтах: 1) абазначае назву памінальнага дня (наступнага за *Дзядамі*) і саміх продкаў: «На снеданне, кажуць, што это ўжэ не дзяды прідуць, а бабы»; 2) называе парных персанажаў рытуальна–гульнёвых дзеяў (напрыклад, дзеда і Б. у «Жаніцьбе Цярэшкі») і 3) абазначае антрапаморфную выяву дажынкавага снапа. Ёсць меркаванні, што Б. — гэта ў дыяхраніі не маці бацькоў, а менавіта пажылая, спрактыкаваная кабета, якая валодае неабходнай сакральнай інфармацыяй (параўн. сучаснае: бабка–знахарка, шаптуха, жанчына–павітуха). Верагодна, праекцыя да абазначэння продкаў абумовіла задзейнічанне тэрміна Б. у дэманалагічнай наменклатуры (*Баба Яга* сама разумеецца як першапродак), параўн. *Бурая баба*; «Не ідзі ў жыта, там бурая Б.», «Б. слепа і сопліва, што сядзіць пад мостам» ды інш. (гл. *Сопуха*).

Шырока распаўсюджаныя ўяўленні, што да чалавека перад яго *смерцю* прыходзяць продкі, напрыклад, у абліччы матылёў (параўн. рус. бабочки, варыянт — душечки, гл. *Матылёк*): «Як багата бабачак ляціць у хату, то будзе дрэнно, нехто помрэ».

Магчыма, пэўныя міфалагічныя паралелі мае выбар тэрміна Б., «бабка» для наймення кутняга *зуба*, *калодзежа*, дрыгвы і часткі прыпеку, куды выграбаецца попел.

Вобраз Б. часта фігуруе ў паданнях пра ўзгоркі (гл. *Гара Бабіна*), *курганы*, *масты*, *балоты*, культавыя *камяні*. Тэрмінам Б. часта называюць каменныя стоды і каменныя *крыжы*. Пра курганы блізу в. Вусце Браслаўскага р–на ў паданні гаворыцца, што тут ваявала нейкая Б. Пасля паразы яе войска гналі з людзьмі і конямі да тых курганоў, што знаходзяцца за рэчкай. У час пераправы праз рэчку загінула шмат людзей і коней і доўга з вады тырчэла дышла ад адной з затанулых павозак. Каменны стод, які стаяў на кургане блізу в. Грыцкавічы Свіслацкага р–на, зваўся «Грыцэвіцкая Баба». Каменны крыж на беразе воз. Глухога блізу в. Галошава Талачынскага р–на вядомы як Баба, або Кацярынаў крыж. Ёсць і іншыя найменні — балота Баба (в. Лахаўка Лунінецкага р–на), Бабі Гай (в. Алекшыцы Бераставіцкага р–на), паселішча ранняга жалезнага веку ва ўр. Баб'е (в. Калыбань Брагінскага р–на), курганы ва ўр. Бабіна Берва (в. Мілевічы Жыткавіцкага р–на) ды інш. Гл. таксама *Бурая Баба, Жанчына.*

Літ.: *Казлоўская–Дода Я.* Баба: З гісторыі назвы // Роднае слова. 1998. № 11. С. 84—86; Мікратапаніміка Беларусі. Мн., 1974. С. 21—22; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 145—147; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 1. С. 56; *Терновская О.* Баба // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 122—123; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю. А—Г // Славянское и балканское языкознание. 1984. С. 185; Тураўскі слоўнік. Т. 1. Мн., 1982. С. 30, 33.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц

БАБА́Р, нейкая істота, якой палохалі дзяцей у паселішчах беларусаў–будакоў Ніжагародчыны.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 459.

У. Васілевіч

БА́БА ЯГА́, **Ягі́ня, Ю́га**, у беларускай міфалогіі дэманічны вобраз *ведзьмы*; у казачным фальклоры — адзін з антаганістаў галоўнага героя, характэрны вобраз усходнеславянскіх *чарадзейных казак*, але таксама і чароўны дапаможнік.

У казках Б. Я. заўсёды звязана з *лесам*, дзе знаходзіцца яе жытло, звычайна акружанае плотам з чалавечымі чарапамі. Казачнае апісанне вобраза Б. Я. адно з найбольш распрацаваных, сталых і папулярных у чарадзейнай казцы. Казка малюе яе як пачварную, раскудлачаную старую, часта з касцяною нагою (што, магчыма, адлюстроўвае яе сувязь з пахавальным абрадам альбо абрадам ахвярапрынашэння). Заўсёды яскрава падкрэсліваюцца яе рысы жаноцкасці: вялікія грудзі, шматлікія дочкі ды інш. У казцы Б. Я. часта займае варожую, непрыязную пазіцыю да героя і да людзей увогуле. Яна адчувае чалавечы пах, што падкрэслівае іх паходжанне з розных светаў. Б. Я. з'ядае людзей. Аднак існуюць казачныя варыянты, дзе яна выступае як галоўны чарадзейны памочнік героя.

Даследнікі па–рознаму падыходзілі да разгляду вобраза казачнай Б. Я. У ёй бачылі гаспадыню дзікай лясной жывёлы, уладальніцу замагільнага свету, валадара памерлых. З іншага боку, яе вобраз разглядаюць як адлюстраванне рытуальнага вобраза кіраўніка ініцыяцыйных абрадаў. Гістарычныя параўнанні з апісаннем хецкага пахавальнага абраду падмацоўваюць гэтую думку. З цягам часу адзіны прататып з прычыны заняпаду паганства і выраджэння практыкі трупаспальвання падвойваецца на асобныя складнікі: Яга–памочніца і Яга–ведзьма, людаедка. З перажыткамі крэмацыі асацыюецца Яга–драпежніца, што чыніць жывым толькі шкоду. Этап трупапалажэння адбівае Б. Я., якая напачатку паўстае ў абліччы *нябожчыка ў дамавіне*–хатцы (параўн. «нос у паталок урос»), яна аказваецца продкам–апекуном, часам сваячкай па мацярынскай лініі.

Магчыма, вобраз Б. Я. узыходзіць да першапродка па жаночай лініі, з якім быў звязаны акт перадачы герою памочніка або чароўнага прадмета ў час ініцыяцыі. Ёсць падставы бачыць у Б. Я. «архетып вышэйшай жаночай істоты, што ўвасабляе псіхалагічнае ўсведамленне змены пакаленняў, пераадолення ўлады часу, бессмяротнасці ці нават архетып маці–прародзічкі» (Н. Піліпенка–Фрыцак).

Некаторыя вучоныя на падставе лінгвістычных дадзеных канкрэтызуюць міфалагічнага прататыпа Б. Я. у вобразе *змяі*, бо змяя («аднаногая», як і Б. Я.) мае хтанічны характар і з прычыны гэтага мае непасрэднае дачыненне да царства памерлых. Элемент «–яга» і яго варыянты маглі ўзыходзіць да вялікага этымалагічнага гнязда, звязанага з і.–е. коранем *egh(i)– «змяя». Іншыя схіляюцца да думкі, што Б. Я. мела выгляд *птушкі*. Яны зыходзяць з факта наяўнасці курынай лапкі ў яе хатцы, а таксама з яе аблічча: вочы, як у птушкі, размешчаныя з двух бакоў твару, нос доўгі — «вачамі гусей ў полі пасе, а носам у печы варочае». У адной з казак царыца над усімі птушкамі ператвараецца ў дзяўчыну і выходзіць замуж за Івана–салдата. У лесе жывуць дзве яе сястры — дзве Б. Я. Такія факты падтрымліваюць вельмі старажытнае разуменне Б. Я. як жаночага

прыроднага боства, якое бярэ шлюб з героем і дапамагае яму (сюжэт пра «бязладную нявесту»).

Але беларуская міфалогія рэпрэзентуе Б. Я. не толькі і нават не столькі як казачны персанаж. Фальклорныя матэрыялы XIX ст., сабраныя ў Беларусі, сведчаць, што ў ёй бачылі дэманічную істоту, якая як бы на самой справе жыве ў лесе і з'яўляецца гаспадыняй усіх ведзьмаў. Таксама як і ў казцы, у яе жахлівае аблічча і касцяная нага або замест ног жалезныя *таўкачы*. Яна можа ламаць нагамі–таўкачамі лес (падобна да *Лесавіка*), мятлою ганяць *вецер*. Падкрэсліваюцца яе рысы зласлівай чараўніцы. Лічылася, што яна і яе ведзьмы пажыраюць душы людзей. Лётае яна ў *ступе*, на мятле, лапаце, граблях ды інш. У гэтым вядзьмарскім вобразе Б. Я. ужо адчуваюцца некаторыя рысы сярэднявечных паданняў аб ведзьмах (напрыклад, палёты Б. Я. на *Лысую гару* на шабаш). Дэманічны вобраз Б. Я. блізкі да заходнеславянскага вобраза «лясной бабы» — польск. jedza, чэш. jezinka (што параўноўваюць са стара–серб. jeza «марасць, хвароба»).

Літ.: *Бараг Л. Р.* Сюжэты і матывы беларускіх народных казак: Сістэматычны паказальнік. Мн., 1978; *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. Прибавления. Кн. 1, 4. СПб, 1846. С.110; Живописная Россия. Т. 3. Ч. 2. Белорусское Полесье. СПб—М., 1882. С. 273—274; Замовы. Мн., 1992. С. 371; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Баба Яга // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 149; *Лаушкин К. Д.* Баба Яга и одноногие боги (к вопросу о происхождении образа) // Фольклор и этнография. Л., 1970; *Носович И. И.* Белорусские песни // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. СПб, 1873. Т. 5. С. 54; Общая лексика германских и балто–славянских языков. Киев, 1989. С. 81—90; *Пилипенко–Фрицак Н.* Отражение мифопоэтической картины мира в сказках // Антропоцентричний підхід у дослідженні мови. Ніжин, 1998; *Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси X—XI вв. М., 1995. С. 14; *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых образов и поверий. 2. Баба Яга // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. М., 1865, кн. 3; *Топоров В. Н.* О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием salŠU.GI в связи с параллелями из других традиций // Ученые записки Тартусского гос. ун–та. Вып. 201. Тарту, 1968; *Топоров В. Н.* Хеттская salŠU.GI и славянская Баба Яга // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. 1963. Вып. 38. С. 28—37; *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 109; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 80.

Т. Валодзіна, А. Прохараў

БАБЁР, распаўсюджаны некалі ў Беларусі пушны звярок, жыхар ціхіх лясных вадаёмаў, займае значнае месца ў духоўнай спадчыне беларусаў і выступае як сімвал многіх аспектаў жыцця чалавека. Паводле народнай класіфікацыі ён змяшчаецца ў ніжнім свеце, у воднай прасторы, але побач са шчаслівым дрэвам — *яварам*, які азначае Сусветнае дрэва: «Бо явар — дзерава шчасліваае, // Бо на верхі ў явары — сіні саколік, // Пасярэдзіне ў явары — роевыя пчолкі, // А ў камлі ў явары — чорныя бабры. // Чорныя бабры — на шапачку, // Роевыя пчолкі — на вяшчанне, // А сіні саколік — на вянчанне».

Па гэтым тэксце, шэрагу падобных да яго можна зрабіць выснову, што ў абрадах дабразычання маладым у вясельных песнях магічным шляхам арганізуецца ўдзел прадстаўнікоў (элементаў) трох касмічных сфераў у забеспячэнні дабрабыту маладой сям'і, прытым Б. служыць прадстаўніком ніжняй сферы. Сталы эпітэт «*чорны*» ў характарыстыцы Б. падкрэслівае яго хтанічную прыроду, але і

яго большую вартасць на рынку. Б. сімвалізуе багацце, дабрабыт, здароўе — бабровае футра, шапка часта выкарыстоўваюцца як вобраз багацця ў вянчальна–віншавальных валачобных песнях. Да таго ж «шапка–баброўка» служыла апатрапейным сродкам — лячыла яе гаспадара ад болю галавы. Б. лічыўся сімвалам мужчынскага пачатку, вобразам жаніха ў парах «Б. — *куніца*», «Б. — *ліса*»: «Ходзіць бобранька па двару, // За ім кунанька з просьбаю», а больш шырока служыў матывам у вясельнай эратычнай сімволіцы: «Наша пані добра, улавіла ў жыце бобра».

У многіх славянскіх мовах Б. рыфмуецца з «добр–»: «Усе бабры — дабры, адна выдра ліхая», «Хто заб'е бабра, таму не будзе дабра» ды інш. Апошняе выслоўе адлюстроўвае нашу рэальнасць, калі бабры, бабровыя гоні ахоўваліся законам: раздзел 10, арт. 9 Статута ВКЛ 1588 г. назначае плату за кожнага забітага чорнага Б. 4 капы грошай, за карага — 2 капы (у той час як вол каштаваў 2 капы грошай). Забарона лавіць, забіваць чужых баброў, разбураць іх паселішчы ці зганяць з месцаў пражывання, ведучы блізка сельскагаспадарчую дзейнасць, вызначалася пісаным законам, але мела і міфалагічную матывацыю: злоўлены Б. плача («плача, як бабёр»), яго пакуты адгукаюцца крыўдзіцелю — Б. «пераплача» ўсю сям'ю таго, хто яго злавіў, сям'я вымрэ. Падобныя матывацыі існуюць таксама і ў забароне забіваць іншых жывых істот, напрыклад *голуба* (бо забіты голуб складвае лапкі накрыж, як чалавек), *ластаўку* ды інш.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 201—257; Вясельныя песні. Кн. 1. Мн., 1980; Статут Вялікага Княства Літоўскага. 1588. Мн., 1989. Раздз. 10: О пушчу, о ловы, о дерево бортное, о озера и сеножати. Арт. 9. О бобровые гоны; *Гамкрелидзе Т. В. Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. С. 529—531; *Топоров В. Н.* Мифопоэтический образ бобра в балтийско–славянской перспективе: генетическое, ареальное и типологическое // Балто–славянские исследования. М., 1998. С. 400—539.

Л. Салавей

БА́БІНА ГАРА́, узгоркі рытуальнага характару, верагодна, месцы былых свяцілішчаў, прысвечаных жаночаму боству (Багіні–Маці, увасабленню ўраджаю, прыроды). Пакланенне такім узгоркам дажыло да XX ст. На іх часта запальвалі агні на Купалле.

На тэрыторыі Беларусі вядомыя Бабіна гара блізу в. Радагошча Навагрудскага р–на, Баб'я гара блізу Полацка, блізу в. Навікі Пастаўскага, в. Лапатавічы Клімавіцкага р–наў, Бабуліна гара ў Глыбоцкім р–не. Сугучнымі Бабінай гары з'яўляюцца назвы ўзгоркаў накшталт Мар'іна гара, *Дзявочая гара*, Паненская гара ды інш. Гл. таксама *Баба.*

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Узгоркі культавыя // Археалогія і нумізматыка Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1993. С. 624; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 145—147; *Wyrobeł Piotr.* Wielotygodniowe obrzędy ludowe pod Babią górą // Ziemia. Rok IV. № 12. 1913. S. 189—191.

Л. Дучыц

БАГА́ТКА, травяністая расліна, насельніца ўдзірванелых узгоркаў, што цвіце беспялёсткавымі кветкамі і якая ў купальскую ноч ужываецца для варажбы пра здароўе і дабрабыт кожнага з сямейнікаў і кожнай свойскай жывёліны. Купальскім надвячоркам прынесеныя раслінкі ўтыркаліся ў шчыліну сцяны ў сенях адпаведна сямейнай герархіі — бацька, маці, дзеці па старшынстве, конь, карова, авечкі (усе разам), свінні, куры і інш. За ноч кветкі распушваліся, утвараючы

малыя пушыстыя шарыкі накшталт перацвілага дзьмухаўца. Гэта было добрым знакам. Чыя кветка не распушылася, таго чакала няўдача і нават смерць. Падання пра паходжанне незвычайнай расліны не занатавана, аднак улучанасць яе ў купальскі абрадавы комплекс і яе адмысловая назва «багатка» сведчаць, што яна займае пэўнае месца ў нашай міфалогіі.

Л. Салавей

БАГАТЫ́Р, **Багаты́рка**, персанаж беларускіх паданняў і казак, у больш агульным значэнні — магутны чалавек. У паданнях багатыры ўтваралі рэкі, перасоўвалі горы, вытаптвалі азёры, вырывалі дрэвы ды інш. Паходзіць, верагодна, ад цюркскага «багатур». (У сучасных беларускіх гаворках слова «багатыр» семантычна звязалася з словам «багаты», і багатага чалавека называюць «багатыр»). У беларусаў назва Б. сустракаецца даволі рэдка, больш частыя назовы — *волат*, *асілак*. Можна меркаваць, што волаты і асілкі ў беларускай традыцыі звязаны з больш даўнімі, векапомнымі часамі, часта паказваецца на іх дахрысціянскае паходжанне. Нездарма семантычная нагружанасць і.–е. **vel*–/ **vol*– звязана са светам памерлых (параўн. імя бога Волас/*Вялес*). Волаты і асілкі змагаюцца з нячыстай сілай. Верагодна, выкарыстанне фальклорнай назвы Б. больш прыстасавана да таго, што ў тыя часы разумелася як гістарычныя падзеі, у тым ліку да эпічных. Таму нягледзячы на бытаванне гэтага тэрміна ў казках, назва Б. традыцыйна звязана з некалькімі эпічнымі персанажамі, напрыклад паданні аб Іллі Мурамцу, ці выкарыстоўваецца ў паданнях аб гістарычных асобах, напрыклад багатырка Кацярына (руская царыца Кацярына Вялікая). Польскі пісьменнік пачатку XVII ст. Мікалай Рэй залічыў князя Канстанціна Астрожскага к «onym bohatyram, o których bajano».

Б. (Багатырка) у адрозненне ад назвы «асілак» і «волат» на Беларусі часцей сустракаецца ў дачыненні да жанчын (Багатырка *Кацярына*, Дарота і інш.). На мяжы Расонскага і Полацкага р–наў ёсць Багатыр–гара. Паводле падання, на гары калісьці жыла жанчына велізарнага росту і гэтакай жа сілы. Ваду на гару яна насіла за 10 вёрстаў з возера Нешчарда, адразу па два цэбры, у якія ўлазіла па 15 судаў, г. зн. 30 вёдраў. Каромыслам ёй служыў дубовы калодзежны вочап. Аднойчы яе затрымалі татары і спыталі, як бліжэй патрапіць у Полацак. Жанчына адказала, што не чула пра такі горад, а між тым з гары ў яснае надвор'е бачна была Святая Сафія. Татары раззлаваліся і накінуліся на жанчыну. Яна сваім каромыслам бадай што ўсіх перабіла, але адна з татарскіх стрэлаў трапіла ёй у сэрца. Багатырку пахавалі на гэтай гары. Ад таго і назва гары — Багатыр–гара. З цэбраў пацякла вада і ўтварылася рэчка Багатырка.

У Смалявіцкім р–не багатырка гары Замак білася з багатыром Юзэфаўскага замка. Бойка адбылася праз балота, па якім цячэ рака Усяж.

Некалькі паданняў пра багатырак вядома з тэрыторыі былога Лепельскага павета. У адным з паданняў Б. перамагла волата і яго войска, а затым перакуліла і паставіла ўверх каранямі вялізную елку. У другім лепельскім паданні Б. падымае высока над галавой коней і ідзе «валяць» чужаземнае войска.

Літ.: *Бараг Л. Г.* Беларуская казка. Мн., 1969. С. 71—99; *Бараг Л. Г.* «Асілкі» белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточнославянского эпоса) // Русский фольклор. Вып. VIII. М.—Л., 1963. С. 29—40; *Богданович А. Е.* Пережитки

древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 125; *Карандзей І.* Помнікі старасветчыны і краявіды Вульскага і Расонскага раёнаў Полаччыны // Наш край. 1925. № 8—9 (47—48). С. 25; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 335; *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1958.

Л. Дучыц, А. Прохараў

БАГА́Ч, **Ражство Божай ма́ці, Раство, Друга́я, Мала́я, Ме́ншая Прачы́стая, Другі́ святок, Спожка,** свята, якое заканчвала цыкл вырошчвання ўраджаю і адначасова змяшчала абрадава–міфалагічны акцэнт на сацыяльна–абшчынны характар уяўленняў (21 верасня па н.ст.). Б. — лубок з жытам, у сярэдзіну якога ўстаўлялася *свечка*. Жыта для Б. зносілі жыхары ўсёй вёскі. Паводле апісання А. Багдановіча, у хату, дзе знаходзіўся Б., запрашалі святара. Пасля набажэнства лубок з жытам і запаленай свечкай у суправаджэнні ўсіх жыхароў абносіўся па ўсёй вёсцы і вакол статка. Затым удзельнікі ішлі да наступнай хаты, у якую на цэлы год пераносіўся Б. Відавочная магічная скіраванасць абраду на захаванне дабрабыту, ураджайнасці, плоднасці жывёлы, сямейнага ладу.

Б. у сістэме календара вылучаецца як свята, максімальна набліжанае да ўзвіжанскіх «сонечных» урачыстасцяў. Запаленая свечка як правобраз сонца, крыніцы святла суадносіць абрад са святкаваннем восеньскага раўнадзення. Аб'яднанне свечкі і зерня як сімвала дабрабыту наглядна дэманстравала тыповае для міфапаэтычнага мыслення ўяўленне пра *Сонца* — жыццядайнага апекуна земляробства.

Святочны дзень не толькі падсумоўваў зробленае, але і настройваў на далейшыя работы: «Багач — бярыся за рагач (саху), ідзі пад авёс араць», «Прыйшоў Багач — кідай рагач, бяры сявеньку, сей памаленьку». Ад цяжкіх работ пад восень сяляне добра стамляліся, асабліва жанчыны: «Да Багача баба рабача, па Багачы — хоць за плот валачы». На Віцебшчыне ў гэты дзень жанчыны хадзілі па ільнішчах і на кожным прыгаворвалі: «Няхай будзе *лён* такей даўгей, сколькі мы прайшлі!» У заходніх раёнах на Багача забівалі жывёліну, а гаспадара, які шкадаваў зарэзаць *барана*, перасцерагалі, што таго барана воўк парве. Назіралі за жывёлай, каб рабіць прагнозы з наступленнем зімы: калі пасля Малой Прачыстай жывёла імкнецца на пашу вельмі рана, то і зіма будзе ранняя. Сапраўды, прадчуваючы зазімкі, жывёла рвецца, каб у апошнія дні паболей скубануць свежай травы. Вялікая і Малая Прачыстыя і з імі *Пакроў*, што адзначаўся неўзабаве, утваралі агульны цыкл багародзіцкіх святаў (святкоў) і адпаведна называліся: першы святок, другі святок і трэці. З Малой Прачыстай аб'яўлялі наступную пару года: «Другі святок — восень, браток».

На 21 верасня н. ст. прыпадае адно з галоўных хрысціянскіх святаў, устаноўленых у гонар нараджэння Божае Маці. Два праведнікі — муж і жонка Іякім і Ганна не мелі дзяцей і малілі Бога паслаць ім дзіця. Іх малітва была пачута. Нібыта цуд, Бог паслаў старым бацькам дачку Марыю, якая ў будучым стала Маці Ісуса Хрыста.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 122—123; *Крук І. І.* Следам за сонцам: Беларускі народны каляндар. Мн., 1998. С. 178—180; Беларускі народны каляндар. Мн., 1992. С. 162—165; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 526—527.

Т. Валодзіна, У. Васілевіч

БА́ГНІК, *нячысцік*, што жыве ў тарфяным *балоце*, якое мае выгляд чорнай бруднай лужыны, не пакрытай

расліннасцю. Вонкава нават бруднейшы за *Балотніка*. Ён ніколі не выходзіць на паверхню нават тады, калі ахвяра трапіла ў багну і гіне ў гразі, бо ўпэўнены, што нікуды яна не дзенецца, а апусціцца да яго. Ён нагадвае пра сябе бурбалкамі, ды зрэдку — дробненькімі агеньчыкамі. У абодвух выпадках назіраецца лёгкае ўздрыгванне паверхні — яна дыхае і пыхкае. Людзі і жывёлы асцерагаюцца багны, якая парою забівае атрутнымі газамі, што час ад часу выпускае Б. Цёплае пыханне Б. абагравае багну і не дае ёй замерзнуць. У адрозненне ад іншых нячысцікаў Б. не баіцца перуновых стрэл, якія страчваюць сваю сілу пры дотыку да паверхні балота. Найбольш ён баіцца асушэння, калі вычэрпваюць багністую гразь на паліва ці ўгнаенне. У сухое лета, калі багна дзе–нідзе гарыць, паўмёртвы Б. мучыцца на дне свайго жытла ў чаканні дажджу і ручаінаў. Улюбёная зёлка Б. — багун, п'янкі пах якога можа задурманіць галаву чалавеку. Выгляд Б. (таўстун без вачэй, брудны, сляпы) адпавядае вобразу балота як не засвоенай чалавекам прасторы.

Літ.: *Никифоровский Н.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 82—83.

У. Васілевіч, У. Лобач

БАДЗЮ́ЛЯ, дух, які змушае чалавека валацужнічаць, гоніць з наседжанага месца. Б. туляецца каля дарог. Бліжэй да зімы ўвязваецца следам за чалавекам, у хаце якога і пасяляецца. З гэтага часу там назіраюцца ўсялякія прыкрасці: чалавек пачынае піць, пускаючы на вецер свой набытак. Б. чакае, калі той усё растрасе і пойдзе па свеце. Каб прагнаць Б., трэба чыста вымесці і вымыць у хаце, і бруд выліць наводлег на заход сонца. Тады, кажуць, можна ўбачыць, як Б. уцякае, з перапуду забываючы схаваць сваё аблічча. Мае выгляд немаладой жанчыны з вялікімі па брух грудзьмі. На ёй няма ніякага адзення, толькі брудная падраная посцілка, якая амаль не прыкрывае парэпанага струплівага цела. Твар у яе непрыгожы: пукатыя вочы, кароткі шырокі нос, тоўстыя адвіслыя вусны, валасы, збітыя ў каўтун. Персанаж згадваецца ў Мядзельскім р–не.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Мн., 1999. С. 461—462.

У. Васілевіч

БАЙ, **Бой, Буй**, князь, міфічны першанасельнік Беларусі, родапачынальнік беларускага этнасу. Ён з'явіўся на будучым беларускім этнічным абшары яшчэ ў тыя пракаветныя часы, калі «свет толькі зачынаўся». І аповед пра яго валадаранне этнагенетычнае паданне пачынае з кароткай касмаганічнай экспазіцыі. Напачатку нічога не было — адна толькі вада. Пасярод вады тырчэў камень. Аднаго разу *Пярун* пачаў біць у гэты камень і выбіў тры яскаркі: белую, жоўтую і чырвоную. Як упалі гэтыя яскаркі на ваду, усё ў свеце скаламуцілася, а як зноў прасвятлела, то аказалася, што вада і зямля адасобіліся. Па некаторым часе завялося і ўсякае жыццё на зямлі і ў вадзе. З'явіўся тут і першы чалавек — Б. Ён пачаў заводзіць чалавечыя парадкі. Б. меў многа жонак і яшчэ болей дзяцей. Славіўся Б. як магутны асілак і княжыў над усім тутэйшым людам. Меў князь Б. два любімых *сабакі* незвычайнай моцы і кемлівасці, якіх звалі *Стаўры і Гаўры*. Улюбёным заняткам Б. было паляванне з лукам у пушчах на дзікіх звяроў.

Калі прыйшоў час паміраць, князь Б. адказаў усю сваю маёмасць сынам і загадаў шанаваць яго верных сабак.

Аднак адзін сын — Белаполь — быў у гэты час на паляванні і яму ад бацькавай спадчыны засталіся толькі Стаўры і Гаўры і наказ пусціць іх па волі; і колькі зямлі аббягуць яны за дзень, тая і будзе ягонай спадчынай. Злавіў Белаполь дзвюх птушак: адну з паўднёвага мора, другую — з заходняга, пусціў іх і нацкаваў сваіх сабак. Паляцелі птушкі кожная ў свой бок, а за імі імкліва пабеглі сабакі. Па слядах тых сабак пацяклі дзве буйнейшыя беларускія рэчкі — *Дзвіна* і *Дняпро*. У тых абшарах і стаў сяліцца Белаполь, і ад яго пайшлі розныя плямёны беларусаў. А Стаўры і Гаўры на загад старога князя народ і дагэтуль ушаноўвае адзін раз на год перад *Сёмухай*. Дзень гэты завецца Стаўроўскія дзяды.

Вельмі архаічны характар міфалагічных вобразаў і князя Б. і яго сабак Стаўры і Гаўры не выклікае сумневаў. Беларускі этнаганічны міф непасрэдна суадносіць іх з часамі першастварэння: «Калісь яшчэ свет толькі зачынаўся, дык нічога нідзе не было. Усюды стаяла мёртвая вада...» Пасля заканчэння фазы касмічнага ўпарадкавання князь Б. аказаўся першым насельнікам толькі што створанай зямлі. Адпаведна ён стаў і першым памерлым, які, як правіла, станавіўся валадаром царства мёртвых, пра што сведчыць яго фальклорная спрычыненасць да памінальнага дня. Гэтымі рысамі князь Б. аказваецца абсалютна тоесным адпаведным персанажам іншых індаеўрапейскіх міфалогій. Прыгадайма тут ведыйскага Яму і яго двух чатырохвокіх сабак, авестыйскага Йіму з чатырма псамі, грэцкага Аіды з трохгаловым Керберам. Ва ўсіх выпадках сабакі з'яўляюцца вартаўнікамі царства памерлых. Эпічнымі аналагамі гэтых вобразаў ёсць два вялізныя сабакі на залатых ланцугах, што пільнуюць уваход у рай, дзе валадарыць сам *Бог* (казка «Знайда Дуброўскі»), або добра вядомы *Кашча*, абавязковымі спадарожнікамі якога былі два харты. Кашча сам можа разумецца як увасабленне смерці і свету памерлых.

На архаічны характар беларускага культу, магчыма, паказвае свайго роду «білінгва» ў звароце да Стаўры і Гаўры: «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» Параўн. «...гам, прыхадзіце...», дзе першы элемент можа разглядацца як вытворнае ад і.–е. асновы *gua/e–(m)– са значэннем «хадзіць», прадстаўленай у багата якіх і.–е. мовах, у тым ліку і ў беларускім слове «гаць» з пачатковым значэннем «праход». У формуле звароту можа фігураваць толькі архаічная, ці толькі больш сучасная форма.

Матыў размеркавання бацькам спадчыны сваім сынам добра вядомы як роднасным індаеўрапейскім міфалогіям (параўн. размеркаванне спадчыны Таргітаем сваім сынам Арпаксаю, Ліпаксаю і Калаксаю — будучым родапачынальнікам розных скіфскіх плямёнаў), так і казачнаму эпасу (казкі тыпу «Бацькава спадчына»). Яшчэ адзін вельмі архаічны матыў у нашым этнагенетычным міфе — гэта рытуал уваладарання на тэрыторыі, якую за пэўны прамежак часу аббягае тая ці іншая сакральная жывёла, у дадзеным выпадку два сабакі (гл. таксама *Вітаўт*). Вобраз двух сабак Стаўры і Гаўры паказвае на верагодны блізнечы характар вобраза самога Б. (у гэтым звязку параўн. бел. абоі, абая «абодва», ст.–прус. abbai, гоц. bai «тое самае», прычым форма «абоі» ўважаецца даследнікамі за і.–е. архаізм).

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 88—89; Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 115; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 78—79; Этымалагічны

слоўнік беларускай мовы. Т. 1. Мн., 1978. С. 55; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. Мн., 1985. С. 73.

С. Санько

БАЛАМЎЦЕНЬ, вадзяны чалавек. Ва ўяўленнях маляваўся надзвычай непрыгожым: галава яго нагадвала збан, твар такі азызлы, што амаль не відаць вачэй, гусіная скура, кароценькія, тоненькія і крывенькія ножкі, вялізны жывот. Б. — халасцяк, пры гэтым вельмі любіць жанчын. Калі прыходзіць пара кахання, ён набліжаецца да тых месцаў, дзе жанчыны купаюцца ці палошчуць бялізну. Б. жартуе з імі, скідвае з кладак, муціць ваду і выглядвае сярод іх сабе жанчыну. Бялізну менавіта той, якую ён упадабаў, Б. заганяе да другога берага і, падчапіўшы яе за карчы, чакае. Пры набліжэнні жанчыны ён паўстае перад ёю ва ўсім сваім харастве і напускае на абранніцу чары, і тая паслухмяна ідзе за ім. Б. ніколі не бярэ жанчын назаўсёды, ён адпускае іх дадому, і яны набываюць здольнасць не тануць нават тады, калі б гэтага захацелі. Персанаж згадваецца ў Вілейскім р–не.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Мн., 1999. С. 462.

У. Васілевіч

БАЛОТА, часта — рэшткі колішніх *азёр*, якія захавалі спецыфічныя назвы: Балваны, Кравяное балота, Паганскае балота, Каралеўскае балота, Белае балота, Чорная лужа, Чортава балота, Шведава балота, Шведава яруга ды інш. Паходжанне Б. апісваецца ў шматлікіх беларускіх касмаганічных паданнях. У іх апавядаецца, што бог пачаткова стварыў *зямлю* пасярод пракаветных водаў (гл. *Вада*) гладкай, роўнай, шырокай і ідэальна круглай. Але *чорт*, які пры гэтым прысутнічаў і нават здабыў з глыбіні водаў насенне зямлі, прыхаваў крышачку гэтага насення ў роце, каб потым паспрачацца з богам у здольнасцях да стварэння. Ды нечакана зямля пачала разрастацца ў яго чэраве, і чорту не засталося нічога, як пачаць выблёўваць гэтае насенне. Там, дзе ўпала чортава насенне, і ўтварыліся азярыны ды пароcлыя ніцымі лозамі Б. і багніскі. Касмаганічная сімволіка Б. звязана і з яго рэальнымі ўласцівасцямі — гэта беспарадкавая сумесь зямлі і вады, першасных элементаў, з якіх утвараўся будучы Космас. Таму Б. — улюбёныя месцы бытавання розных нячысцікаў, якія пераймаюць функцыі антаганіста бога ў акце стварэння. Але сярод гэтых нячысцікаў таксама назіраецца пэўная спецыялізацыя (гл. *Багнік*, *Балотнік*, *Аржавень*, *Лознік*).

Іншыя паданні пра Б. блізкія да паданняў пра культавыя азёры (праваліласся царква, дом), а таксама да паданняў пра курганы, гарадзішчы, культавыя *камяні* (на Б. біліся шведы з рускімі ці французамі, праваліўся шведскі салдат, што ратаваўся ад рускіх ды інш.). У Б. вядомы сляды ахвярапрынашэнняў вадзе. Так, у Наўгародскай Кормчай (XIII ст.) адзначана, што славяне «жроуть (прыносяць ахвяры) бесом, и болотом, и колодезям». Існаваў звычай адносіць на Б. і выкідваць «нячыстыя» рэчы (адзенне памерлага, смецце і да т. п.). У Гарадзенскай губ. балота часам было месцам пахавання «нячыстага» нябожчыка — самагубцы. У 1963 г. у Б. блізу в. Капланавічы Клецкага р–на знойдзена драўлянае рала ранняга жалезнага веку. Такія знаходкі ў Б. вядомыя ў Скандынавіі, Германіі. Знаходкі ралаў у Б. даследнікі тлумачаць як ахвяраванні сілам вады пасля вясенняга ворыва дзеля атрымання добрага ўраджаю.

***Літ.*:** *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995; Краткий очерк Минской губернии в физико–географическом и статистико–экономическом отношениях. Мн., 1897; *Поболь Л. Д.* Деревянное рало из торфяника у дер. Каплановичи //Acta Baltico–Slavica. T. 5. Białystok, 1967. S. 117—128; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 2. СПб., 1893.

Л. Дучыц, У. Лобач, С. Санько

БАЛОТНІК, самы пачварны з усіх нячысцікаў, якія жывуць у *балоце*. Ён уяўляўся страшэнным таўстуном, зусім без вачэй, увесь у тоўстым пласце гразі, да якой наліпла ў беспарадку багавінне, мохавыя валокны, смаўжы, жукі і іншая вадзяная жамяра. Б. не здольныя да пяшчоты і ласкі. Панурыя, няўклюдныя, нерухомыя, яны жывуць поруч са сваімі братамі *Багнікам* і *Аржавеннікам*, а таксама *Лознікам* (*Лазавіком*), дапамагаюць адзін аднаму пераследаваць ахвяру — чалавека ці свойскую жывёлу. Прыгожымі вобразамі і гукамі яны заманьваюць ахвяру, якую пад зваблівай раслінаю чакае дрыгва. Калі ахвяра, блытаючыся ў каранях і ствалах лазняку, пачынае тануць, нячысцік хапае яе за ногі і паволі, але ўчэпіста цягне да сябе. Паверхня багны сыходзіцца, не пакідаючы слядоў пагібелі. Усе разнавіднасці нячысцікаў, што жывуць у балоце, не баяцца грамовых стрэлаў, якія трацяць смяротную сілу ад судакранання з паверхняю. Найвялікшая небяспека — асушэнне балота каналамі. Калі сыходзіць вада, нячысцік гіне, не ў стане выбрацца, і жытло робіцца яму магілаю. Парэшткі Б. зліваюцца з зямлёю і служаць угнаеннем — адным нячысцікам робіцца меней, бо ўсе яны вечна самотныя кавалеры. Б. цешыцца раслінным і жывёльным жыццём на паверхні свайго жытла. Раніцою і ўвечары ён крычыць на розныя галасы: раве, як птушка бугай, крача па–качынаму, булькоча, нібы цецярук, каб завабіць паляўнічага ці драпежніка. Калі прырода расквечвае паверхню жытла Б. кветкамі, ягаднікамі, грыбамі, нячысцік патаемна вырошчвае між іх багун, які задурманьвае чалавеку галаву. Б. прабівае там і тут балотныя вакенцы, атуляе іх здрадніцкай расліннасцю, падганяе туды рыбу. Гэтыя сатанінскія пасткі загубілі не аднаго чалавека. Надта злуе Б. чалавечая выдумка хадзіць па багне на балотных лыжах: паверхня трасецца, а чалавек рухаецца і не тоне. Яшчэ больш злуецца Б. у спякотнае лета, калі чалавек праводзіць па балоце нават каня з возам. Баіцца Б. вымерзнуць ад зімовых маразоў. З яго бярлогі час ад часу падымаецца цёплае дыханне, утвараючы балотную палонку.

***Літ.*:** *Никифоровский Н.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 80—82; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 20.

У. Васілевіч

БАРАДА́[1], у народнай культуры замяшчае сабой мужчыну і ўвасабляе жыццёвую сілу, рост, урадлівасць. Часта Б. выступае як атрыбут *Бога*, а таксама як неабходная прыналежнасць духаў і багоў плоднасці. У беларусаў *Палявік* уяўляўся гаспадаром поля ў выглядзе старога з Б. з каласоў. Цікава, што такія тыпова жаночыя багіні, як вавілонска–асірыйская багіня кахання Іштар і грэцкая Афрадыта маляваліся часам таксама з Б. Гэта можна растлумачыць толькі тым, што ў названых багінь раней былі больш шырокія функцыі — яны

былі багінямі ўрадлівасці. На думку Вяч. Ус. Іванава асаблівае значэнне мела Б. Грымотніка, што ўскосна адлюстроўвалася ў фальклорных формулах, якія стасуюцца да «барады Іллі»; тады практыка «завівання Б.» дазваляе рэканструяваць «архаічную форму абраду, калі чалавеку, які сімвалізаваў мужчынскае антрапаморфнае боства, прыстаўлялі бараду, зробленую з адпаведнага злака».

У дапятроўскай Расіі галіць Б. не было прынята, а калі пры Пятры I баярам Б. сталі сілком абстрыгаць, іх захоўвалі, каб быць пахаваным з ёй і паказаць на тым свеце гаспадару замагільнага царства — святому *Міколу*. Існавала рускае павер’е, што калі ведзьмаку абрэзаць Б., то ён пазбавіцца чарадзейнай сілы.

У Кіеўскай Русі вырыванне ці абстрыганне Б. лічылася адной з самых цяжкіх знявагаў. Паводле летапісу, княскі ваявода Ян Вышаціч распарадзіўся вырваць бароды паганскім волхвам. У той жа час на мініяцюры Радзівілаўскага летапісу, якая ілюструе забойства князем Глебам Святаславічам волхва, апошні паказаны з паголенай Б. У «Жыціі», прысвечаным тром віленскім пакутнікам XIV ст., гаворыцца, што ліцвіны–паганцы галілі Б. і коратка стрыгліся, у адрозненне ад барадатых і доўгавалосых хрысціянаў. Кіеўскі князь X ст. Святаслаў Ігаравіч, апісанне аблічча якога было зроблена візантыйскім аўтарам, таксама не насіў Б. На тэрыторыі Беларусі вядомыя знаходкі брытваў у дахрысціянскіх курганах і на паселішчах (напрыклад, у арэале культуры ўсходнелітоўскіх курганоў). Не выключана, што распаўсюджанне звычаю насіць Б. адбылося пасля прыняцця праваслаўнай разнавіднасці хрысціянства, пад уплывам указанняў Старога Запавету. Кансерватыўная плынь юдаізму забараняе не толькі галіць, але і падстрыгаць Б. У адрозненне ад праваслаўнага ўсходу Еўропы звычай насіць Б. значна менш быў распаўсюджаны на каталіцкім Захадзе.

Б. у беларусаў лічылася шчаслівай прыкметай, бачным сімвалам прыхільнасці боства («на курчавай хазяіна барадзе раі рояцца, мяды плодзяцца»). З другога боку, Б. мужчыны мела такія ж абарончыя, ахоўныя функцыі, як і дажынкавая «барада». Пастух ад першага дня сваёй працы да *Дзядоў* мусіў не галіцца, бо ягоная Б. была засцярогай ад *ваўкоў* і іншых няшчасцяў ягонай працы.

У казках вядомы сюжэт, калі волас, вырваны з барады, становіцца цудадзейным памочнікам героя. Да нашых дзён захавалася павер’е: калі сустрэнеш чалавека з доўгай сівой барадой, абавязкова дакраніся да яго — будзе шанцаваць у жыцці.

Літ.: *Варлыга А.* Чатыры ўрачыстасці. Нью–Ёрк, 1970. С. 36—37; *Иванов Вяч. Вс.* Прус. *Bardoyts*, *bordus* и проблема названий бороды в индо–европейском // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. М., 1983; *Терновская О. А.* Борода // Славянские древности. Т. 1. А—Г. М., 1995. С. 229—230; *Успенский Б. А.* Филологические розыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 52, 67, 173—175.

Т. Валодзіна, Э. Зайкоўскі

БАРАДА́[2] — апошнія каласы, пакінутыя на полі з асноўнай функцыяй забеспячэння ўраджаю наступнага года. Б. у народнай свядомасці павінна была захаваць урадлівую сілу зямлі ці, у варыянтах прынясення Б. дадому, — перадаць яе ўсёй гаспадарцы. Б. у традыцыйнай культуры беларусаў выступае як сродак імітатыўнай магіі, накіраванай на забеспячэнне пасеваў вільгаццю (для чаго над ёй мылі рукі) і прафілактычнай магіі для засцярогі ад *грому* і

навальніцы (хавалі яе за абразы), як носьбіт эратычнага сэнсу і апатрапеічнай сілы, як сродак мантычнай магіі і жыццядайнага пачатку (Б. *абкурвалі дзіця* ад *пярэпалаху* і адвар з яе давалі піць хворай *карове*).

Апошнія каласы як асяродак прасторы рытуальнага дзеяння вызначаюцца сваёй маргінальнасцю і выступаюць як прытулак духа *поля*/збожжа, як месца для ахвярапрынашэнняў і рытуальнай ежы, як прастора прадукавальнай і прафілактычнай магіі ў рытуалах *качання*/куляння.

Апошнія нязжатыя каласы на Беларусі таксама насілі назвы «спарыня», «*раёк*», «*рай*», «*каза*», «перапёлка», «*дзед*/дзедава *барада*», «дзеду на бараду», «дзяды», «Богава барада», «кукла».

Шэраг найменняў, дзе апошнія каласы выступаюць у якасці атрыбута асобы «Богу на бараду», «Іллі на бараду», «дзедава барада», «Міколіна бародка» і да т. п., мае, відаць, прататыпам даволі рэдкую «Велесу/Волату на бародку». Гл. таксама *Валасы*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997.

Т. Валодзіна

БАРА́Н. Культ Б. характэрны для многіх народаў. На тэрыторыі Усходняй Еўропы пахаванне чарапоў Б. (*казлоў*) у курганах (Гнёздава, Чарнігаў) звязваецца са скандынаўскім звычаем. На тэрыторыі Беларусі чарапы Б. (казлоў) выяўлены побач з касцяком чалавека ў курганных пахаваннях блізу в. Шо, Залеські, Чарневічы (Глыбоцкі р–н Віцебскай вобл.).

Існуюць шматлікія павер'і аб белых баранчыках (козліках), якіх бачаць апоўначы на курганах. Вядомы культавыя камяні, звязаныя з Б.: блізу в. Гудзеняты (ур. Баранішкі) Іўеўскага, у г.п. Мір Карэліцкага р–наў. Пра Барашкаў камень блізу в. Гудзеняты ёсць паданне, згодна з якім у час шведска–рускай вайны салдаты на камені смажылі Б. Пасля прыняцця ежы шмат шведскіх салдат аслеплі, яны блукалі вакол каменя і гінулі ў багне.

Вядомы абрады ахвярапрыношання Б. Блізу в. Рэчкі Шаркаўшчынскага р–на ў сярэдзіне XIX ст. у ноч на *Дзяды* збіраліся старыя сяляне, прыводзілі казла або Б., распальвалі на цвінтары агонь, рэзалі жывёліну, варылі і ў капліцы з абрадавымі песнямі рабілі памінальную вячэру. Свята з вогнішчамі ў гонар Б. адзначалася на гары каля в. Варганы Докшыцкага р–на (гл. *Гара Варганская)*. Даследнікі звязваюць культ Б. з культам урадлівасці.

Літ.: Нечто из религиозных обрядов и суеверий в Бегомльском приходе Борисовского уезда (о поминовении умерших) // Минские епархиальные ведомости. 1874. № 7. С. 227—232; *Никольский Н.М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. Мн. 1929. С. 17; *Пагашчанін.* Крывічанскія дзяды //Крывіч. 1926—1927. № 12. С. 66—69; *Babel Tomasz.* Kultowe wyobrażenia baranów // 2 otchłani wieków. 1982. № 1—3. S. 87—92.

Л. Дучыц

БАРАНА́, звязана з земляробчай абраднасцю і пераважна з мужчынскай сферай гаспадарчай дзейнасці. У вонкавай форме Б. увагу прыцягваюць вострыя *зубы*, што вызначае яе фалічную семантыку, якая дамінуе ў рытуальна–магічных дзеяннях шлюбна–эратычнага кшталту, непасрэдна ці ўскосна арыентаваных на забеспячэнне высокіх прадукавальных здольнасцяў зямлі і жанчыны. Палескія дзяўчаты, каб прыспешыць прыезд сватоў, цягалі па завулках старую Б., а затым кідалі яе, разламаўшы, па ўсіх дарогах, што вялі ў вёску. Б. з хаты нявесты цягалі каля хаты іншых дзяўчат, а затым неслі яе да жаніха.

Менавіта вострыя зубы вызначылі і апатрапеічныя якасці Б., калі яна выступала як *абярэг*: Б. ставілі ў *варотах*, каб прабілася *чараўніца*, зуб забівалі ў сцяну ад блашчыц. Апатрапеічная моц Б. засноўваецца і на магічнай сіле вузлоў, а таксама на яе крыжападобнай аснове.

Як атрыбут дэманалагічных персанажаў Б. была і своеасаблівай «пасткай» для іх — у Б. магла ўшчаміцца *русалка*. З дапамогай Б. чараўніцы адбіралі ў *кароў малако*. Разам з тым менавіта гэты прадмет дапамагаў выявіць нячысцікаў — праз яе станавіліся бачнымі чараўніцы, дамавікі ды інш.

Літ.: *Гура А. В.* Борона // Славянские древности. Т. 1. А—Г. М., 1995. С. 235—238; *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 58—64; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 21—23.

Т. Валодзіна

БАРКУ́Н, **бурку́н** (рус. *донник*, літ. *barkūnas*), расліна, што ўваходзіла ў шэраг купальскіх зёлак. Лічылася моцным *абярэгам* асабліва ў спалучэнні з *тояй*. Імі можна было пазбавіцца ад заляцанняў нячыстай сілы. На Палессі існуе паданне пра тое, як нейк *чорт* падкаснуўся да дзяўчыны, якая пасвіла статак, і стаў «гуляць» з ёй. Ад гэтага дзяўчына пачала сохнуць і ўжо была блізка да смерці. Тады бацькі, даведаўшыся прычыну хваробы, уплялі ёй у *касу* свячоныя Б. і тою. Нячысцік, больш не маючы доступу да дзяўчыны, толькі раззлавана прамовіў: «Коб не буркун да тоя, то була б дзеўка моя!» і знік назаўсёды.

Пасвенчаныя Б. і тою вешалі ў адрынах. Пасвенчаным Б. абкурваліся, калі налятае «паганы *віхор*». Яго вешалі на шыю карове, калі ёй нешта рупіць, што яна аж мокрая становіцца. Б. сцябалі па нагах, каб яны не балелі.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 253, 259; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1982. С. 150.

С. Санько

БАРЫ́С І ГЛЕБ, прысвятак у народным календары (адзначаўся 6 жніўня н. ст.). Знаменаваў надыход жніва: «Барыс і Глеб — паспеў хлеб». З прычыны сугучнасці сввяты Глеб успрымаўся ў якасці апекуна *хлеба*. У народных песнях паведамлялася: «Святы Барыс снапы зносіць... бабкі злічаець». У гэты дзень забаранялася рабіць цяжкую працу: «На Барыса за серп і *косу* не бярыся». Лічылася, што парушальнікам гэтай забароны пагражала калецтва, а жывёле, якая ела скошанае ў гэты дзень сена, — хвароба і нездаровы прыплод; скіданыя ў гэты дзень стагі маглі быць спаленыя *маланкаю*, тое ж чакала пуню ці гумно са звезенай у гэты дзень збажыною. На Б. і Г. асцерагаліся *дажджу* з *навальніцаю*, гэты ж дзень лічыўся апошнім днём купання.

Літ.: Жыцця адвечны лад. Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 500—503.

У. Васілевіч

БЕ́ЛЫ, у традыцыйнай культуры беларусаў адзін з найбольш пашыраных колераў. Нароўні з *чырвоным* і *чорным* ён складае асноўны спектр каляровай сімволікі ў міфапаэтычнай мадэлі свету.

Б. колер надзвычай шырока ўжываўся ў народных строях, у вырабах ткацтва, у аздабленні ці ўпрыгожанні чырвонага кута і зоны адпачынку ў космасе сялянскай хаты, у рытуальна маркіраваным адзенні асноўных удзельнікаў абрадавай дзеі, напрыклад нявесты або нябожчыка. Існуе некалькі падыходаў да трактоўкі сімволікі Б. колеру ў народнай культуры.

Асобныя этнакультуролагі сцвярджаюць, што Б. колер варта атаясамліваць з чысцінёй, дзявоцкасцю, святасцю. У замовах сімвалам Багародзіцы ёсць белае покрыва, якім яна ўратоўвае людзей ад вайны, эпідэмій, мору.

Разам з тым аналіз шматлікіх рытуальных кантэкстаў паказвае, што Б. колер выступае як апазіцыя чырвонага, які сімвалізуе жыццёвы пачатак, нараджэнне і статуснае перанараджэнне. У такім разе становіцца зразумелым, што Б. колер можна трактаваць як сімвал смутку, жалобы, гора, смерці, трансфармацыі, пераходу ў іншы стан, іншы план існавання, сімвал *дарогі* з аднаго свету ў іншы. У міфапаэтычным сэнсе слова — гэта сімвал бязмежнасці, вечнасці Сусвету. У некаторых мясцінах Магілёўшчыны, напрыклад у Бялыніцкім р–не, захаваўся звычай: людзі, якія ідуць на пахаванне або на жалобны стол, павязваюць на левую руку Б. хустачку.

Літ.: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978; *Конан У. М.* Магія красы // Мастацтва. 1996. № 6. С. 35—41; *Крук І. І.* Сімволіка колераў у традыцыйнай культуры беларусаў // Роднае слова. 1997. № 1. С. 144—160; Яго ж: Метакод цветовой символики в традиционной культуре белорусов (оппозиция красного/белого) // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Матер. науч. конф. СПб., 1993. С. 26—28; *Прыгодзіч М.* Кождого коня в шэрсть написати...: З гісторыі абазначэння колеру вачэй, валасоў чалавека і масці жывёлы // Роднае слова. 1996. № 4. С. 81; *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1987. С. 126—128; *Раденковић Л.* Симболика света у народној матки јужних словена. Ниш, 1996.

І. Крук

БЁРДА, дэталь ткацкага варштата, з дапамогай якой раздзялялі *ніткі* асновы. Вострыя зубы Б. абумовілі яго апатрапейныя рысы: Б. падкладвалі пад калыску дзіцяці. Мноства зубоў аб'ядноўвае Б. з іншымі прадметамі з прадукавальнай семантыкай. На яго вытворчай функцыі заснаваны звычай класці Б. пад ногі *карове* ў час першага выгану, «каб дадому прыбівалася». Б. забаранялі перавозіць на кабыле, «бо тая б кабыла была ўжо няплодна», Б. ніколі не пераносілі «голага», а абмотвалі яго, як і *іголку*, *грэбень*, пасмачкай *лёну*. Б. не аддавалі з дому пасля *заходу сонца*, а то не будзе радзіць *лён*, не пакідалі на ноч на вуліцы, цяжарная жанчына асцерагалася сустрэчы з суседкай, што несла Б.: баялася, што дзіця народзіцца худым ці *рабым*.

Літ.: *Павлова М. Р., Толстой Н. И.* Бердо // Славянские древности. Т. 1. А—Г. М., 1995. С.154—155; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 372, 351.

Т. Валодзіна

БЛАГАВЕ́ШЧАННЕ, Дабраве́шчанне, Звестава́нне. Дата Б. вызначана шляхам адымання ад дня нараджэння Ісуса Хрыста 9 месяцаў. У беларускай традыцыі абраднасць Б. адлюстроўвае былыя культы *мядзведзя* і *змяі*. Іх першае веснавое з'яўленне, а таксама прылёт *бусла* — адной з іпастасяў абагоўленага продка — судачыняецца з «родамі» зямлі (паводле павер'я, *зямля* да гэтага часу цяжарная). Веснавыя абрады і песні сведчаць пра першыя *роды* маладых жанчын, што выпадалі на гэты час. Семантычнай дамінантай Б. ёсць ідэя пачатку, нараджэння, што найперш стасуецца з яго блізкасцю да Новага года па былым часалічэнні, што вызначыла і абрады ачышчальнага і прадукавальнага характару, а таксама матыў прысутнасці нячыстай сілы.

Асобныя мазаічныя дадзеныя беларускіх вераванняў укладваюцца ў агульную карціну, якая ілюструе міф пра барацьбу Грымотніка з адным з татэмных продкаў, дзеля чаго

запальваўся *агонь*. Гэтыя два асноўныя семантычныя вузлы Б. — культу агню і культу продкаў — звязаныя з рытуаламі дня веснавога раўнадзення. Далучэнне Б. да неспрыяльных, нешчаслівых дзён (на Палессі на Б. забаранялі не толькі што сеяць, але і чапаць насенне, падкладваць яйкі пад курыцу і пад.) магло ўзнікнуць на падставе паступовай інтэрпрэтацыі архаічнага сэнсу адпаведных абрадаў хрысціянскай культурай, а затым ператалмачэннем яе догматаў народнай свядомасцю, якая поўніцца ў беларусаў язычніцкім сэнсам.

Літ.: *Валодзіна Т.* Благавешчанне: семантыка і месца ў народным календары беларусаў // Весці НАН Беларусі. Серыя гуманітарных навук. 2000. № 3. С. 82—86; Вясновыя песні. Мн., 1979. С. 18, 124; Жыццё адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 411—419.

Т. Валодзіна

БЛІНЫ́, печыва, якое ў народнай традыцыі ўваходзіла ў шэраг абрадавых комплексаў і звязвалася з ідэяй ахвяравання продкам. Таму рытуальнае спажыванне Б. характэрнае найперш для памінальнага абраду. У час пахавання першы гарачы Б. прызначаўся самому памерламу, Б. неслі за трунрй і пакідалі на магіле. На Масленку Б. клалі на *акно*, каб продкі сілкаваліся парай, а на Змітраўскія Дзяды на Магілёўшчыне Б. збіраў па хатах пастух, кажучы пад акном, што яго паслалі «дзяды». З Б. у руцэ гаспадар клікаў Мароза на калядную вячэру; пры першым выгане жывёлы Б. неслі пастуху, які пагражаў: «Хто не дасць блінца — здохне аўца». Б. надаецца семантыка медыятыўнасці, і ў якасці пасярэдніка паміж рознымі светамі ён уваходзіць у склад шматлікіх варожбаў пра замужжа: з ім на галаве ішлі на вуліцу і пыталіся імя першага сустрэчнага мужчыны; з Б. беглі пад акно да суседзяў і чакалі слоў накшталт «сядзь» ці «ідзі»; ішлі з першым Б. на сметнік і прыслухоўваліся да брэху *сабакі* ды інш.

Б. як мучная страва характарызаваліся і прадукавальнай сімволікай — на куццю першы Б. неслі авечкам, каб яны цэлы год былі здаровыя. Часам даследнікі ў круглай форме Б. бачаць увасабленне сонца і тлумачаць спажыванне Б. на Масленку як сімвалічны акт ушанавання «маладога» веснавога сонца і далучэння да яго жыватворнай моцы.

У калядных песнях знаходзім выразнае проціпастаўленне Б. калядных і мікольскіх: першыя — «Б. ладныя» або «Б.–ладачкі», другія — «не такоўскія», што звязана з апазіцыяй піліпаўскага посту і яго завяршэння на першую куццю. Істотна адзначыць, што зрэдзьчас гэтая апазіцыя набывае свой сэнс адно ў складзе трыяды: Б. калядныя — мікольскія — васільскія (апошнія — «Б. блізкія»).

Літ.: Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 116—117, 136; Жыццё адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 348.

Т. Валодзіна, С. Санько

БОБ, як і іншыя стручковыя, у многіх народаў Еўропы быў асноўным харчам разам са збожжам і таму адыгрываў у міфапаэтычнай свядомасці значную ролю. Магічнае выкарыстанне Б. і фасолі звязана з архаічнымі ўяўленнямі аб іх як прыстанішчы душ памерлых. У сувязі з гэтым людзі імкнуліся з дапамогай Б. звязацца з «тым», замагільным светам. Адсюль выкарыстанне яго ў варожбах, рытуальных бяседах у час каляндарных свят. Характэрная прымета множнасці ў бабовых абумовіла выкарыстанне іх у магіі ўрадлівасці і адпаведна семантыку

плоднасці, што датычыць як рытуалаў заклінання ўраджайнасці нівы і прыплоду жывёлы, так і звычаяў, звязаных з працягам роду чалавечага. Б. разам з *гарохам* рассыпалі па хаце на *Каляды*, дадавалі яго ў густую кашу, каб гэткімі густымі ўзышлі пасевы. Менавіта Б. сярод стручковых надаецца роля замяшчаць сабой дрэва Сусветнае — у казках з бабінкі вырастае вялізная сцябліна, па якой герой трапляе на неба.

Літ.: *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю. Д—И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 105.

М. Малоха

БОГ (ст.–перс. *baga*; ст.–інд. *bhaga* — у першасным значэнні «ўдача», «доля»), адзін з персанажаў славянскага дахрысціянскага пантэону, у кніжна–царкоўнай традыцыі вярхоўная сутнасць, надзеленая вышэйшым розумам, абсалютнай дасканаласцю і ўсемагутнасцю. Творца *неба* і *зямлі*, пачатак адвечны, духоўны і бесцялесны. Слова Б. складовае у найменнях славянскіх багоў (Чарнабог, Белабог, *Дажджбог*). Спіс паганскіх багоў, адлюстраваны ў пісьмовых крыніцах, склаўся досыць позна, але ў міфалогіях самых розных народаў можна знайсці персанаж, які з'яўляецца стваральнікам Сусвету і бацькам багоў, належыць да першага іх пакалення (Уран у грэкаў, у нейкай ступені Кронас у тых жа грэкаў, Сатурн у рымлянаў, Праджапаці ў індаарыяў ды інш.). У балцкіх народаў самымі старажытнымі і галоўнымі з багоў былі *Dievas* у літоўцаў, *Dievs* у латышоў і *Deiws Okopirms* у прусаў (гл. *Акопірнас*). Гэтыя імёны вярхоўнага Б. паходзяць ад і.–е. тэрміна **deiu–os*, які абазначае Б. наагул і звязаны з абазначэннем светлага дзённага *неба*. Балцкі *Dievas* стаіць над усімі багамі і ёсць стваральнікам Сусвету і людзей, але звычайна ён пасіўны і не ўмешваецца ў падзеі. *Dievas* жыве на небе і з'яўляецца бацькам багоў. Паколькі беларускія касмаганічныя паданні пра стварэнне Сусвету Б. практычна нічым не адрозніваюцца ад літоўскіх і латышскіх, то можна меркаваць, што гэты пласт міфалогіі захаваўся ў беларусаў ад іх балцкіх продкаў.

У беларускіх паданнях стваральнік свету называецца Б. Паколькі гэтае слова паходзіць ад індаіранскага **bhaga*, ёсць падставы лічыць, што для азначэння вярхоўнага божышча першапачаткова ўжывалася імя ад і.–е. **div–*, які абазначае 'свяціць, ззяць'. У старажытнаіндыйскай міфалогіі быў бог неба Дзьяус (*Dyáus*), у этрускаў бог Месяца *Tiv*, у старажытных грэкаў — Ζεύς, у германцаў — бог *Tiw*, *Tiu*, у іранскай міфалогіі дэвамі звалі ліхіх духаў.

Яшчэ ў 1874 г. А. Гільфердынг выказаў думку, што славяне сваё вярхоўнае божышча (адначасова бог неба) называлі проста Б. і, верагодна, таксама *Сварогам* (ад санскр. svarga «неба, рай Індры»). Гэты вярхоўны Б. быў вышэй за *Перуна*, але пад уладу апошняга аддаў зямны свет. А. С. Фамінцын да вярхоўных багоў залічваў Сварога, Перуна і *Вялеса*. І. Агіенка (мітрапаліт Іларыён) таксама звярнуў увагу, што ў дамове князя Ігара з візантыйцамі (944—945 гг.) пра магчымых парушальнікаў сказана: «Да будеть клят от Бога и от Перуна», а ў дамове з візантыйцамі Святаслава (971 г.): «Да имеем клятву от Бога, в его же веруем, в Перуна, и в Волоса, скотья бога». У гэтых двух выпадках выраз «от Бога» мог датычыць не абавязкова хрысціянаў, а якраз язычнікаў. Трэба мець на ўвазе шматлікія прыклады, калі кожны з

Θεός

Б. мае не адно імя, а некалькі, што ўжываліся ў якасці эпітэтаў.

У народнай традыцыі Б. звычайна ўяўляецца ў выглядзе сівога барадатага старога, які жыве на небе і часам вандруе па зямлі адзін або ў суправаджэнні святых (св. *Міколы*, Пятра ці інш.). У беларускім фальклоры распаўсюджаны сюжэты, паводле якіх Б. навучае людзей, засцерагае іх ад бяды, здзяйсняе цуды і прароцтвы, але можа і караць людзей за парушэнне імі маральна–этычных нормаў (п'янства, пыхлівасць, скнарлівасць і да т. п.). Адначасова Б. змагаецца з нячыстай сілай (асабліва *Чортам*) у асноўным з дапамогай Перуна. У народным успрыманні Б. супрацьпастаўлены чалавеку, які смяротны і пасля смерці аддае Б. сваю душу («аддаць Б. душу» — памерці). Б. жыве на небе (сёмым, вышэйшым небе), а чалавек (людзі) на зямлі і таму супрацьпастаўленне «нябесны — зямны» ідэнтычнае супрацьпастаўленню «боскі — чалавечы». Дзеянні Б. звычайна адбываюцца ў гэтак званыя «міфалагічныя часы», «калі людзі не былі такія грэшныя», «калі жытні колас быў ад зямлі» і г. д. Політэістычнае ўспрыняцце свету выяўлялася ў беларусаў XIX — пачатку XX ст. у найменні ўсіх святых багамі. Абразы ў хаце называліся «багі». Імя Б. часта выкарыстоўвалася пры клятвах і бажбе. Гл. таксама *Дзіевас*.

Літ.: *Гильфердинг А.* История балтийских славян. СПб., 1874; *Митрополит Іларіон.* Дохристияньські вірування українського народу. Київ, 1994; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995; *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1894. Вып. I; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

Э. Зайкоўскі, У. Лобач

БОЖАЙ МА́ЦЕРЫ СОН, на Палессі (Тураўшчына) назва розных кветак і раслін: рагулькі (гл. *Тоя*), купальніка, арнікі горнай, *сон–травы*, нейкай травы, якую рвуць на *Купалле*. Аднак матывацыя самой назвы няясная. Параўн. *Божай маці пальчыкі*.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 288.

С. Санько

БОЖАЙ МА́ЦІ ПА́ЛЬЧЫКІ, рэгіянальная (з Тураўшчыны) назва прымулы — першацвета, што зацвітае адразу ж, як сыдзе снег. Іншая назва — *Ключыкі*.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 10.

С. Санько

БОЖАЯ БАРОДКА, **куна́шка,** расліна забалочаных лугоў, пушыца, якая замест кветкі выпускае пучок снежна–белых валокнаў накшталт белай барады. Абедзве назвы «божая бародка» і «кунашка» з розных бакоў падкрэсліваюць асаблівасць расліны: кунашка (відаць, па падабенстве з футрай куны) — мяккасць, пушыстасць, Б. б. — па падабенстве да аблічча ідэальнай істоты — чысціню і белізну. Хоць асобнага міфалагічнага падання не занатавана, але назва паказвае на міфалагічнае вылучэнне расліны, калі яно названа з азначэннем «божы» (параўн. *божая кароўка*, божае дрэўца і інш.).

(Паводле паведамлення жыхаркі Мядзельскага р–на.)

Л. Салавей

БОЖАЯ КАРОЎКА, **палётка, кле́мка, пятру́шка, пе́трык, андрэйка, ве́дрык** і інш., распаўсюджаны жучок чырвонай у кропачкі афарбоўкі, адзін з найбольш міфалагізаваных інсектаў, які мае шмат імён у беларускай

мове і яшчэ больш у мовах славянскіх. Асобнага падання пра паходжанне Б. к. не знойдзена, сімволіка яе высвятляецца праз фальклорныя тэксты, найперш праз дзіцячыя заклічкі, што маюць характар варажбы пра надвор'е і пра асабісты лёс. У іншых жанрах і формах культуры (загадках, павер'ях, абрадах) Б. к. не атрымала адлюстравання. На аснове аналізу славянскага лінгвістычнага і паэтычнага матэрыялу вучоныя прыйшлі да высновы, што Б. к. мае дачыненне да асноўнага міфа, звязваецца з некалькімі матывамі і персанажамі. Па беларускіх фальклорных матэрыялах можна меркаваць, што Б. к. магла выконваць ролю пасланца да *Бога* (да *сонца*): «Божая кароўка, // Паляці на небка, // Прынясі нам хлебка, // Чорнага і белага, // Толькі не гарэлага».

По палёце Б. к. варажылі пра надвор'е; пасадзіўшы на далонь, рэцыталі: «Палётка, палётка, // Ці будзіць заўтра пагодка? // Калі будзіць, дык ляці, // А ня будзіць, дык сядзі».

Пра асабісты лёс варажылі таксама: «Клемка, клемка, дзе мая дзеўка? // Ці ў гэтым баку, ці ў гэтым баку *(паказваючы напрамак),* // Ці ў жоўтым пяску? // Ці коні пасець, ці ў зямлі гніець?»

Паводле рэканструкцыі Вяч. Ус. Іванава ў назве Б. к. можна бачыць адлюстраванне і.–е. уяўленняў пра «той свет» як пашу, на якой пасвяцца душы памерлых, а Б. к. ускосна звязана са светам мёртвых.

Літ.: *Топоров В. Н.* Балтийские и славянские названия божьей коровки (Coccinella septempunctata) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа // Этнолингвистические балто–славянские контакты в настоящем и прошлом. 11—15 декабря 1978 г. Предварит. матер. конф. М., 1978. С. 135—140; *Топоров В. Н.* Божья коровка // Мифы народов мира. Т. 1. А—К. М., 1991. С. 181—182; *Топоров В. Н.* Еще о балтийских и славянских названиях божьей коровки (Coccinella septempunctata) в перспективе основного мифа // Балто–славянские исследования. 1980. М., 1981. С. 274—300; *Шаталава Л. Ф.* Назва божай кароўкі (Coccinella septempunctata) у беларускіх гаворках // З жыцця роднага слова: Лексікалагічны зборнік. Мн., 1968. С. 166—178.

Л. Салавей

БОСЫ, **разу́ты**, прыкмета чалавека, якой у народнай культуры надаецца то станоўчая, то адмоўная семантыка. Разуменне ступні як мяжы, той кропкі, якая наўпрост злучае чалавека з нізам, з іншасветам, актуалізуе неабходнасць выканання пэўных рытуалаў менавіта босымі: босыя дзяўчаты суправаджалі *«Куст»*, дзеці аббягалі хату на *Саракі*, мялі на *Благавешчанне* ды інш. Здыманне *абутку* забяспечвала максімальна поўнае далучэнне да звышнатуральнага. З другога боку, разутасць разумелася як негатыўная прыкмета. Паўсюль у народных тлумачэннях бачыць сябе ў сне разутым азначала смерць бацькоў, галечу, страту. Шырока распаўсюджана забарона хадзіць абутым аднанож, бо памрэ адзін з бацькоў ці прыйдзе хвароба. Разам з тым успрыманне нябожчыкаў як заўсёды абутых, што і забяспечвала іх вяртанне ў пэўныя тэрміны, вызначыла пахаванне чарадзеяў, забойцаў і пад. босымі, каб унікнуць іх «хаджэння». На Палессі басата ці паўабутасць лічыліся прыкметай прыналежнасці да нячыстай сілы — на Юр'еў дзень ведзьма з'яўлялася на папасе ля кароў босай ці ў абутку з развязанымі шнуркамі. Натуральна, прыкмета Б. знаходзілася ў самай шчыльнай сувязі з сімволікай ног (гл. *Нага*). Ногі, як атрыбут нізу, захоўваюць яго асноўныя якасці: увасабляюць жыццё і плоднасць, а таксама судачыняюцца з хтанічнай, тагасветнай прасторай і яе насельнікамі.

Таму ногі абавязкова прыкрываюць, і разуванне магчымае толькі ў «сваім», родным месцы, або ў рытуальна–знакавых кантэкстах.

Літ.: *Берман Г.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губ. // Записки ИРГО по определению этнографии. Т. V. СПб., 1873. С. 20; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 119; *Бушкевич С. П.* Босой // Славянские древности. Т. 1. А—Г. М., 1995. С. 241.

Т. Валодзіна

БРАТ, кожны з сыноў у дачыненні да іншых дзяцей гэтых жа бацькоў. У беларускай традыцыі роля Б. вялікая ў вясельнай абраднасці. Калі няма ў маладых братоў, то іх замяняе блізкі родзіч. Меншы Б. расчэсвае нявесце *касу*, вядзе маладую на пасад, рассцілае *кажух* на лаве, у яго жаніх купляе месца за сталом. Б. маладой вязе куфар з пасагам і атрымлівае выкуп за яго ад маладога. У некаторых мясцінах з боку жаніха павінны прысутнічаць два браты — большы і меншы. Большы Б. пры кожным паклоне жаніха здымае з яго шапку і трымае над галавой. Меншы Б. служыць яму сябрам. Большы Б. павінен трымацца з левага боку, а меншы — з правага.

Літ.: Быт белорусских крестьян // Вестник Императорского русского географического общества. 1851. Ч. 9; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874; *Немцаў А.* Вяселле // Наш край. 1927. № 4 (19). С. 32—42.

Л. Дучыц

БРА́ТКІ, лекавая расліна Viola tricolor, знешняй асаблівасцю якой з'яўляюцца рознакаляровыя кветкі на адным кусце — белыя і сінія, жоўтыя і сінія, жоўтыя і ліловыя. Пра паходжанне кветкі і пра гэтую яе асаблівасць створаны міф, уключаны ў нашы ліра–эпічныя песні — балады, прытым звязаныя з купальскім цыклам абрадавай паэзіі, што адлюстроўвае купальскія звычаі старажытных часоў. Паводле міфа, па волі злога лёсу быў дапушчаны інцэстуальны шлюб брата і сястры. Даведаўшыся пра сваё крэўнае сваяцтва, маладыя муж і жонка жахнуліся, грэх быў недапушчальны, брат і сястра ператварыліся ў «травіцу брат–сястрыцу», або іначай «браткі», з надзеяй, што калі дзеўкі будуць збіраць купальскія зёлкі, яны ўспомняць гісторыю няшчасных брата і сястры.

Літ.: Балады. Т. І. Мн, 1977. С. 244—288.

Л. Салавей

БУ́РАЯ БА́БА, згодна з паведамленнем В. Бютнера, ва ўяўленнях палешукоў жонка *вупыра*, найсмяшнейшая ў свеце істота. Гэта нязграбная бабуля без вушэй і носа, якая адну нагу трымае ці пад пахай, ці чухае сваю лысую галаву, увянчаную агромністым мухаморам.

Літ.: *Büttner W.* Zabytki pogaństwa na Polesiu // Kłosy. 1890. T. 50. S. 61—62.

Т. Валодзіна

БУ́СЕЛ, **баця́н, бу́ська,** шырока прадстаўлены ў беларускай міфалогіі, паводле якой гэта чалавек ці анёл, пакараны богам за цікаўнасць: даручаную яму торбу ці гаршчок з сабранымі там нячыстымі жывёлінамі–гадамі ён павінен быў кінуць, не развязваючы, у прадонне, ды не стрымаўся, развязаў паглядзець ды выпусціў усіх тых жывёлак на зямлю. Ператвораны ў птушку, цяпер ён мусіць лавіць усё тое, што некалі выпусціў, ачышчаць зямлю. Стаўшы птушкай, Б. цяснецца бліжэй да чалавека, селіцца побач ці нават на стрэхах хат, прыязны і карысны людзям, жыве сямейнай парай, служыць прыкладам сужонскай вернасці. У варыянце міфа, запісанага А. Сержпутоўскім ад казачніка Азёмшы,

апавядаецца, што чалавек не выканаў боскае даручэнне з–за сваёй хітрай і падступнай жонкі, што з цікаўнасці развязала той таямнічы гаршчок і выпусціла на зямлю ўсю нечысць. За гэта Бог ператварыў у птушак усю сям'ю. У тэксце Сержпутоўскага падкрэсліваецца, што колеры буслінай афарбоўкі адпавядаюць колерам традыцыйнай беларускай вопраткі: *белы*, *чырвоны*, *чорны* — старажытная колерная трыяда з глыбокім сімвалічным зместам. Беларускі міф блізкі да класічнага міфа пра Пандору, толькі той у параўнанні з беларускім выглядае больш познім, там у гаршку Пандоры схаваны абстрактныя паняцці: няшчасці, хваробы, людскія звады і інш.

Б. для беларусаў — святая птушка. Забіць Б. — вялікі грэх. Па Б. варажылі, які будзе год: калі ён скіне з гнязда яйка — добры год, хлеба купіш за яйка, калі птушаня — благі, неўраджайны, хлеба не купіш і за дзіця. Дачыненні чалавека і Б. — прыклад гарманічнага суіснавання чалавека і дзікай прыроды, якая становіцца свойскай: чалавек дапамагаў Б. будаваць гняздо, ахвяруючы дзеля гэтага старыя колы, бароны, кладучы туды кавалкі жалеза, медзі. За гэта Б. магічным чынам засцерагаў жыллё ад пажару або папярэджваў, што жытло спаліць пярун. Пакрыўджаны Б. мог сам спаліць негасцінную сялібу, прынёсшы на яе галавешку, або занячысціць *калодзеж,* кінуўшы ў яго гадзюку. І што ўжо само па сабе важна, Б. усведамляецца менавіта як носьбіт нябеснага *агню*, як распарадчык і ахоўца яго, як апякун над іншымі нябеснымі стыхіямі, да прыкладу над *ветрам*. У час навальніцы раілі станавіцца пад дрэва з буслянкай, бо ў такое дрэва ніколі не ўдарыць *маланка*. Гэта і многае іншае сведчыць на карысць аднясення Б. да птушак бога Грымотніка. У такім кантэксце праясняецца нутраная форма дзіцячых заклічак: «Бусел, бусел клёка, // Выбіў жабе (бабе) вока, // Валачыў, валачыў // І у боршч умачыў. Бусел, бусел клекле, // Твая матка ў пекле. // Стаіць на вуліцы // У чырвонай спадніцы. ...Твая матка ў пекле // Выламала ногу, // Пайшла па другую, // Выламала і тую».

Назіраем сюжэтную рэалізацыю наступных матываў: 1) «маці» Б. катэгарычна прылічаюць да нізу, пекла (параўн. яе чырвоную спадніцу); 2) яна выяўляе прыкмету непаўнавартасці — «выбітае вока», «выламаная нага», чым родніцца з хтанічнымі істотамі, надзеленымі рысамі маргінальнасці. Падобная асіметрыя — вынік мяжы, якая звязана з сюжэтным разгортваннем матыву звяржэння на зямлю — «скідванне Б. жанчыны ў пекла». Інтэрпрэтуючы ўсё вышэйсказанае, атрымліваем: Б., які мае непасрэднае дачыненне да бога Грымотніка ці нават замяшчае яго, скідае на зямлю /у пекла/ «у боршч» жанчыну. Фактычна гэта простае паўтарэнне тэксту асноўнага міфа, калі Грымотнік у выніку канфлікту са сваім антаганістам зрынуў на зямлю дзяцей і жонку, якая падазравалася ў здрадзе.

Семантыка вобраза Б. перадусім выяўляецца з кола вераванняў, звязаных з прылётам гэтай птушкі на Звеставанне (*Благавешчанне*). Дзеянне з рытуальным печывам, прысвечаным Б., і суправаджальныя заклічкі дэманструюць судачыненне яго з вышэйшай сакральнай істотай, якая забяспечвае ўраджайнасць на зямлі («Бусел, бусел, на табе галёпу, а мне дай жыта копу»). Разуменне Б. як апекуна і распарадчыка ўраджаем і дабрабытам, як істоты, што «прыносіць» дзяцей, сцвярджае натуральнасць яго

знаходжання сярод гурту калядоўшчыкаў. Светапогляднай глыбіннай семантыкай вобраза Б. з'явілася судачыненне з продкамі, замагільным светам, што на больш позні̇м этапе дазволіла бачыць у гэтай птушцы ўвасабленне самога *Бога*. Гл. таксама *Жаўна*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Нацыянальная арнітаморфная сімволіка беларусаў // Славянскія культуры: гістарычны вопыт і сучасныя праблемы. Мн., 1997. С. 200—209; *Страхов А. Б.* Балто–славянский миф о происхождении аиста и античные параллели // Balcano–Balto–Slavica: Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 106—108.

Т. Валодзіна, Л. Салавей

БЫК, ***Тур***, адна з сакралізаваных жывёлін у міфалогіі. Яшчэ ў палеаліце было заўважана, што серп маладзіка нагадвае рогі Б. У старажытнаіранскай і старажытнаіндыйскай традыцыях Б. з'яўляўся вобразам месяцовага божышча. У «Рыгведзе» бог Месяца Сома характарызуецца эпітэтамі «бык» і «самец», а ў «Авесце» гаворыцца, што Месяц «утрымлівае ў сабе семя быка». На думку М. У. Паповіча і Б. А. Фралова, сімвалічная сувязь Б. і Месяца абумоўлена супадзеннем 10–месячнага месяцовага года з працягласцю цяжарнасці каровы (10 месяцаў).

На тэрыторыі Беларусі культ Б. прасочваецца ад часоў позняга неаліту. У могільніку культуры шарападобных амфараў блізу пас. Красасельскі Ваўкавыскага р–на разам с касцякамі іншых свойскіх жывёлаў ляжалі косці Б. Носьбіты мілаградскай культуры выраблялі гліняныя статуйкі буйной рагатай жывёлы. Зубы і косці Б. знойдзены ў пахаваннях ранняга этапу культуры доўгіх курганоў блізу в. Дарахі Гарадоцкага р–на. Косці Б. разам з рэшткамі людзей трапляюцца ў *курганах дрыгавічоў* і *радзімічаў*. Значная частка пахаваных у такіх радзіміцкіх курганах арыентавана галавой на ўсход, што з'яўляецца па паходжанні балцкім звычаем.

Знаходкі круглых металёвых падвесак з выявай галавы Б. вядомыя з в. Улазавічы на Іпуці (Браншчына), Гадзілавічы Рагачоўскага, Янушкавічы Лагойскага, Палоскі Дрыбінскага і в. Лоск Валожынскага р–наў, з курганоў блізу в. Сыч Барысаўскага р–на, з Полацка, а таксама з гарадзішча Даўгмале і з кургана блізу Нарыну ў Латвіі. У Полацку падвеска залягала ў пласце XII ст. Характэрна, што амаль усе помнікі з такімі знаходкамі належалі змяшанаму балцка–славянскаму насельніцтву. На большасці падвесак з выявай галавы Б. на яго ілбе двайны трохкутнік спускаецца вуглом уніз, а вакол галавы размешчаныя нейкія 7 схематычных фігурак. У культурных пластах гарадзішчаў жалезнага веку і раннефеадальных гарадоў Беларусі (акрамя Пінска і Берасця) сярод касцей дзікіх жывёлаў неаднаразова траплялася рэшткі зубра, але косці тура адсутнічаюць. Магчыма, гэта сведчыць пра забарону паляваць на тура. С. Герберштэйн, які ў першай палове XVI ст. неаднаразова праязджаў праз тэрыторыю Беларусі, адзначаў, што спецыяльныя паясы з туравай шкуры насілі цяжарныя жанчыны, каб *роды* былі больш лёгкія. У Кіеве існавала «Турава бажніца». У царкоўным павучанні перыяду Кіеўскай Русі паведамляецца, што паганцы «на тых жа своих законопротивных соборищах некоего Тура–сатану... воспоминают и иные лица своя и всю красоту человеческую, по образу и подобию сотворенную, некими харями или страшилами закрывают». Пра «Тура–сатану» згадваў у XVII ст. Інакенці Гізэль. Паводле этнаграфічных звестак,

на Украіне быў вядомы звычай на *Каляды* «вадзіць тура». Калляднікі спявалі песні пра тура з залатымі рагамі. Тур таксама згадваўся ў вясельных песнях. У паўднёвых славянаў «турыцамі» называюць вясновы карнавал на *Масленіцу*, а ў заходніх «турыцы» святкуюць на *Сёмуху* (Тройцу). У перыяд з 25 снежня па 6 студзеня ў рускіх раней практыкавалася «гульня ў быка». У ваколіцах Турава яшчэ ў XIX ст. дзяўчаты насілі адмысловы галаўны ўбор з вялікімі «тур'імі рогамі», які рабіўся з саломы і тканіны. Штосьці падобнае існавала і ў былой Калужскай губерні. Святары не пускалі такіх «рагатых» дзяўчат у царкву. Ва ўкраінскіх вясельных песнях нявеста і жаніх называюцца турыцай і турам, а сватанне сімвалічна параўноўваецца з паляваннем на тура. У той жа час у вясельных песнях розных славянскіх народаў малады і маладая звычайна называюцца князем і княгіняй. Героі рускіх былінаў ператвараюцца ў тура як па сваёй волі, так і з прычыны ўздзеяння злых чараў. Першая сітуацыя прадстаўлена ў найбольш архаічных паводле сюжэту былінах пра Волха і Вальгу. У адной з беларускіх замоваў ад хваробаў жывёлы згадваецца, што «ішло дванаццаць царыкаў на Туру–гару». У некалькіх мясцінах вядомыя мікратапонімы Турава гара (Чашніцкі р–н і б. Лідскі павет), а таксама шэраг населеных пунктаў з коранем «тур» — Тураў, Турыйск, Туроўля, Турэц. Магчыма, тура датычыць паведамленне Пракопія Кесарыйскага (VI ст.) аб славянах: «Яны лічаць, што адзін толькі бог, творца маланак, з'яўляецца валадаром над усім, і яму прыносяць у ахвяру быкоў і здзяйсняюць іншыя свяшчэнныя абрады». Скандынаўскі бог грому Тор уяўляўся з бычынымі рагамі. У шэрагу міфалогій іншых індаеўрапейскіх народаў Б. лічыўся зааморфным увасабленнем такіх грамавержцаў, як Індра ў індыйцаў, Зеўс у грэкаў ці Юпітэр у рымлянаў. А. М. Афанасьеў абгрунтоўваў сувязь тура з *Перуном* на падставе загадак: «Тур ходзіць па гарах, турыца па далах; тур то свісне, турыца то мігне» (гром і маланка). Вядома беларуская загадка: «Чорны вол раве на сто гор». Цёмная навальнічная хмара магла асацыявацца з турам, для якога была характэрна чорная афарбоўка з белай палосай уздоўж спіны. У некаторых мясцінах на поўначы Расіі ў ахвяру св. Іллі (хрысціянскаму замена Перуна) прыносілі нявылегчанага Б., абавязкова чырвонага колеру.

У старажытнаіндыйскай «Рыгведзе» змеепадобны дэман Ўрытра, праціўнік бога грому і маланак Індры, характарызуецца як «вол, што хацеў стаць праціўнікам быка». Значыць, супрацьпастаўленне вала і паўнавартаснага Б. і судачыненне іх адпаведна з ніжнімі і верхнімі полюсамі бінарных апазіцыяў вядомыя задоўга да нашай эры. Парфірый, аўтар III ст., пісаў, што «душы тых, хто пахаваны ў зямлі, належаць быку». Славянскі *Вялес* уяўляўся ў вобразе чалавека–Б. У адным з раннесярэднявечных чэшскіх рукапісаў ён параўноўваўся са старажытнагрэцкім Панам. Яшчэ пра аднаго бога ўрадлівых сілаў зямлі — Дыяніса — існавала ўяўленне, паводле якога ён фігураваў у вобразе Б. Пан і Дыяніс маюць шэраг аналогій са славянскім Вялесам, якому ў літоўцаў адпавядае фальклорны Вяльняс. У літоўскіх этыялагічных сюжэтах да velnio banda — «статка Вяльняса» — акрамя іншых свойскіх жывёлаў належыць і Б. Зафіксавана ўяўленне пра тое, што Вяльняс можа ператварацца ў Б. або апранаць бычыную шкуру.

У шэрагу мясцінаў Беларусі вядомы ледавіковыя валуны, пра якія захаваліся паданні, што гэта ператвораныя ў камень валы і араты за грэх — працу на Вялікдзень (в. Лазовічы Нясвіжскага, Гурыны Мазырскага, Крынкі Асіповіцкага, Клесіна Вілейскага, Галаўлі Дзятлаўскага р–наў ды інш.). Пяць камянёў, або груп камянёў, пра якія існуюць аналагічныя сюжэты, вядомыя пад назвамі Быкі (Юравічы Чэрвеньскага, Сцебіракі Вілейскага р–наў ды інш.). Паданне гаворыць пра Рагвалодаў камень (в. Дзятлаўка Аршанскага р–на), што ён «стаяў на чатырох нагах, меў галаву і быў падобны на жывёлу».

Прасочваецца сувязь «святарскай сферы» з сімволікай Б. У авестыйскім матэрыяле Б. уваходзіў у адзін лексічны шэраг са жрацом. У індыйскай міфалогіі бог Месяца — сын Атры, які парадзіў «вялікіх багоў і падобных богу жрацоў».

Сувязь вала з ніжнімі полюсамі бінарных апазіцыяў пацвярджаецца беларускімі загадкамі, дзе вол азначае мароз: «Прыйшоў вол, выпіў вады дол», «Адзін (сівы) вол выпіў вады дол».

Акрамя тура, звязанага з культам бога–Грамавіка, і вала, прысвечанага хтанічнаму божышчу, у беларускім фальклоры прасочваюцца згадкі пра Б. як сімвал надыходу новага дня, што мае непасрэдную сувязь з узыходам сонца. Пра гэта сведчаць загадкі: «Сівы бык у вакенца шмык» (світанне), «Белы бык у акно тык» (дзень), «Прыйшла чорная карова, усіх людзей папарола; прыйшоў белы бык, пад акно нік, усе людзі паўставалі» (ноч і дзень). У народным дойлідстве сустракаюцца разам выявы сонца і рагоў Б. над брамай.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Бык у язычніцкіх вераваннях на тэрыторыі Беларусі // Труды VI Международного конгресса славянской археологии. Т. 4: Общество, экономика, культура и искусство славян. М., 1998. С. 349—355; *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 3—5; *Липец Р. С.* Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. М., 1972. С. 82—109; *Zajkowski E.* Święte zwierzęta w systemie dwuwyznaniowości na etnicznych ziemiach Białorusi w XII—XV wieku // Flora i fauna w kulturze średniowiecza od XII do XV wieku. Poznań, 1997. S. 44—47.

Э. Зайкоўскі

БЯЛЎН, адно з божышчаў беларускага дахрысціянскага пантэону. А. Кіркор лічыў Б. (Белабога) галоўным богам у беларускай міфалогіі, прабогам, бацькам *Перуна*. Паводле ўяўленняў беларусаў XIX ст., Б. зрэдку сыходзіць на зямлю ў выглядзе старога з доўгай белай барадою, у белым адзенні і з кіем у руцэ. Б. паказваўся толькі днём, пры сонечным святле, і мог вывесці вандроўніка з дрымучага лесу на дарогу. Таму існавала прымаўка: «Без Белуна цёмна ў лесе». У час жніва бог з'яўляўся на нівах і нават дапамагаў жнеям. Як падавальнік багацця ён часам любіў і жартаваць. Зрэдку Б. паказваўся ў жыце з вялікім мяшком на носе. Убачыўшы добрага работніка ці работніцу, ён клікаў чалавека да сябе рукой і прасіў выцерці яму нос. Як толькі той дакранаўся да носа, з мяшка раптам сыпалася *золата*, і Б. знікаў. Пра раптоўна разбагацелага шчаслівчыка казалі: «Мусіць, пасябрыўся з Белуном».

У заходнеславянскай міфалогіі, згодна з паведамленнем Гельмольда (XII ст.), сярод двух галоўных багоў быў блізкі да Б. па імю Белбог, які ўвасабляў удачу і шчасце. Яму супрацьпастаўляўся Чарнабог. Імя беларускага Б. утрымлівае суфікс –ун–, характэрны для імёнаў міфалагічных персанажаў у шэрагу індаеўрапейскіх народаў (параўн.: славянскае *Пярун*,

уа

літоўскае Perkūnas, скандынаўскае Fjorgun), у адрозненне ад Белабога, дзе другая частка імя паходзіць ад запазычанага ў іранцаў *baga*, што сведчыць пра большую архаічнасць назвы Белуна. Але Б., ці Белабог, мог першапачаткова мець і хтанічнае паходжанне: параўн. этымалагічную блізкасць з літоўскім *bala «балота», падабенства да кораня *vel– (напр. *Вялес*, дэман Вала ў ведыйскай міфалогіі), нарвежскі дух буры Beli, гальскі ўладар памерлых Bile, кельцкі дэман ночы Balor).

Літ.: Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. 3, ч. 2. Белорусское Полесье. СПб.—М., 1882; *Носович И. И*. Белорусские песни // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. 5.

Э. Зайкоўскі

БЯРОЗА, у міфапаэтычнай мадэлі свету выступае як дрэва–ахоўнік і медыятар паміж светам жывых і светам памерлых; сімвалізуе жаночы пачатак і менавіта таму стала вызначальным атрыбутам шэрагу святочных рытуальна–абрадавых комплексаў, асноўнымі ўдзельнікамі якіх былі дзяўчаты перадшлюбнага ўзросту.

Эпіцэнтрам рытуальных стасункаў моладзі з Б. быў час пераходу вясны ў лета, якому адпавядаў багаты цыкл траецка–сёмушных святкаванняў. У гэты час кожная сям'я аздабляла свой падворак і хату маладой зелянінай. Вароты, сцены хлява, *дзверы ў хату*, вуглы, сенцы былі ўпрыгожаны галінкамі магічна–ахоўнага дрэва. Б. ставілі і ў двары перад кожным *акном* хаты, што павінна было сімвалізаваць улучанасць кожнага з трох пакаленняў сям'і, якія жылі пад адным дахам, у чарговы кругазварот жыцця, у веснавы вір прыроднага абуджэння і росквіту.

Бярозавыя гаі станавіліся ў гэты час месцам духоўнай ініцыяцыі дзяўчат перадшлюбнага ўзросту. У чацвер траецкага тыдня, на Сямік, яны збіраліся гуртам і ішлі «завіваць бярозкі»: прыгіналі вяршаліны двух блізка стаячых дрэў і папарна спляталі іх у вянок, а затым выконвалі абрад кумлення — кожная са сваёй сяброўкай праходзіла праз утвораную арку. Гэты рытуал і сімвалізаваў змену сацыяльнага статуса іх удзельнікаў. Акрамя таго, дзяўчаты пускалі на ваду бярозавыя *вянкі*, каб паваражыць пра свой далейшы лёс. У міфалагічных легендах *русалка* выходзіць з вады і гойдаецца на Б.

Бярозавы вянок выконваў ролю не толькі прадказальніка, але і засцерагальніка. Каб перасцерагчы кароў ад ваўкоў і паспрыяць іх малочнасці, пастухі завівалі вянкі і надзявалі ім на рогі. На Берасцейшчыне існаваў вясельны рытуал: вяртаючыся з–пад вянца, вясельны картэж праязджаў пад жывой бярозавай аркай, утворанай пераплеценымі вяршалінамі Б., штораслі паабапал дарогі. Гэты абрад сімвалізаваў апошнюю прыжыццёвую змену сацыяльнага статуса маладых, што ўступалі ў *шлюб*.

Б. шырока выкарыстоўваецца ў народнай медыцыне. Гаючымі здольнасцямі валодае сок Б., венік, чага — грыб, які расце на Б.

Літ.: *Виноградова Л.Н., Усачева В.В.* Береза // Славянские древности. Т. 1. А—Г. М., 1995. С. 160—164; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы. Гомель, 1995. С. 25—26; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

ВАВЁРКА (прасл. *ve(r)ver–, ад і.–е. *u̯er– «выгінацца»). У традыцыйнай культуры беларусаў з В. звязана не багата павер'яў. У асноўным яны датычаць зробленых В. прыпасаў. Так, лічылася, што забраць назапашаныя В. на зіму арэхі — такі ж вялікі грэх, як і адабраць хлеб у чалавека. Пакараннем за гэта была страта ўсіх зубоў яшчэ да старасці і болі ў страўніку. Але іншы чалавек мог іх ужываць, і гэта засцерагала і нават вылечвала яго ад згаданых хваробаў. Існуе таксама павер'е, што *ліса*, якая пачаткова мела чорную і белую поўсць, змяніла яе на жоўтую, пасля таго як яна аднойчы з'ела В. Так што маленькая В. ніколі не даруе сваім крыўдзіцелям.

Цікава яшчэ адзначыць, што на Валожыншчыне ваверчанят называюць русаўкамі.

***Літ.*:** Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 102; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. А—П. Мн., 1990. С. 49; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 2. В. Мн., 1978. С. 11.

С. Санько

ВАДА́, у народных уяўленнях адна з асноўных касмічных стыхій (побач з *зямлёй*, *паветрам* і *агнём*). У многіх міфалогіях, у тым ліку і ў беларускай, В. звязваецца з пачаткам стварэння Сусвету, дзе яна сімвалізуе Хаос. Згодна з этыялагічнымі паданнямі, зямля была створана з пяску, узятага на дне першапачатковых водаў. У індаеўрапейскай і балта–славянскай міфалогіях В. дзеліцца на зямную і нябесную. У зямных водах хаваюцца *Змей* ці пазнейшы *чорт*. *Дождж* як нябесная В. пасылаецца Грымотнікам (*Перуном*), якога пазней замяніў святы *Ілля*. У шэрагу міфалогій гаспадаром зямных водаў (*крыніц*, *азёр*) з'яўляецца працаўнік Грымотніка. У легендах *асілак*, які перамог Змея, выпіў В. з азёраў.

У той жа час у беларускіх вясновых песнях згадваецца пра адмыканне ўвесну святым *Юр'ем* (які сумясціў рысы як Грымотніка, так у пэўнай ступені і яго працаўніка) зямлі, травы, *расы*, В.

В. у свядомасці беларусаў — гэта ачышчальны сродак, без якога проста немагчымы пераход чалавека ў «той» свет (нябожчыка мыюць адразу пасля смерці), а таксама вяртання душы ў «гэты» свет — свет жывых. У беларусаў захаваліся два раўназначныя абрады далучэння немаўляці да статуса паўнапраўнага супольніка іх грамады. Першы раз гэта адбываецца на дзевяты дзень пасля нараджэння, а затым на саракавы — у час хрышчэння ў храме. Тую ж ачышчальна–пераходную ролю выконвала В. і ў вясельнай абраднасці. З *вядром* В. бацька абходзіў вясельны поезд перад адпраўкай у храм, з вядром В. сустракалі маладых, калі яны ўязджалі ў вёску, дома маладых вялі да *калодзежа*, дзе ім з аднаго вядра аблівалі *ногі*.

Ачышчальная роля В. даволі выразна захавалася ў каляндарнай абраднасці. Час пачатку вялікіх дзён (*Чысты чацвер*) і час іх заканчэння (*Купалле*) суправаджаліся абрадамі

рытуальнага купання або абмывання. А з другога боку — час пераходу з вясны ў лета (*Сёмуха*) атрымаў назву «Граны тыдзень», на працягу якога ўшаноўвалі душы заўчасна пайшоўшых у «той» свет дзяўчат–русалак, месца пражывання якіх — водная стыхія.

Разам з тым В. — мяжа паміж «гэтым» і «тым» светам, шлях у іншасвет, месцазнаходжанне душ памерлых і нячыстай сілы, што тлумачыцца сувяззю В. з пачатковым першабытным хаосам. Ушанаванне крыніц і азёр вядома на Беларусі з глыбокай старажытнасці.

В. з'яўляецца абавязковым элементам у знахарскай практыцы, носьбітам энергетыкі замовы. В. у замовах супраць хваробаў і нячыстай сілы надаваліся асабістыя імёны: Ульляна, *Кацярына*, Марына ды інш. В. для замоў бралася толькі з крыніц, у месцы іх сутокаў і супраць цячэння. Найбольшай сілай валодала «траянка» — вада, узятая з трох студняў апоўначы. Уяўленні пра В. як сілу дэструкцыі і хаосу адлюстраваныя ў народных перакананнях пра існаванне «мёртвых» крыніц, якія забіраюць у чалавека сілу і здароўе.

Багіні кахання, як правіла, абавязкова маюць непасрэднае дачыненне да зямных водаў. Славянская Мокаш (і пазнейшая Параскева–Пятніца, што яе замяніла), згодна з павер'ямі, мела дачыненне да калодзежаў, наагул да мокрых месцаў, а жаночая пара *Вялеса* (гл. *Кацярына*) лічылася апякункай крыніц і *рэк*. У зямных водах жывуць некаторыя персанажы дэманалогіі (*Вадзянік*, *русалкі*).

Сярод беларусаў асаблівай пашанай карыстаецца В., набраная з трох, сямі ці нават дзевяці рэчак або калодзежаў, а таксама В., у якой варыліся велікодныя *яйкі*, якой мылі хлебную *дзяжу*, іконы, якую пралілі праз *рэшата*, адтуліну ад сучка ў смаліне. Гаючыя здольнасці набывае В., у якую апускалі лекавыя расліны, святаянскія зёлкі, вугалькі са сваёй *печы*, медныя, срэбныя ці залатыя *грошы*. В. наагул у народных уяўленнях выступае як сінонім здароўя. Параўн., напрыклад, павер'е, што той, хто першы на *Каляды* прынясе В., то будзе здаравейшы за ўсіх цэлы год. В., прынесеная на Каляды з укінутай у яе срэбнай манетай мела незвычайныя ачышчальныя і гаючыя ўласцівасці, асабліва для чысціні твару. Пра тое ж сведчаць і калядна–велікодныя звычанні: «Будзь здаровы, як В.!» Але трэба было пільнавацца, каб пры ўмыванні на дол не ўпала ні кроплі, іначай увесь год у хаце будуць весціся блохі.

Здольнасць В. адлюстроўваць і ўяўленні пра яе сувязь з іншасветам вызначаюць яе шырокае выкарыстанне ў *варожбах*. Зямная В. мела цесную сувязь з В. нябеснай. Так, падчас засухі В., прынесеную з сямі крыніц, разлівалі па ворыве з мэтай выклікаць дождж.

Уяўленні пра В. як пра ачышчальную, гаючую сілу шырока бытуюць і ў сучаснай беларускай вёсцы, пра што сведчыць наяўнасць вялікай колькасці святых крыніц і *прошчаў*. У гадавым колазвароце хрысціянскай пасхаліі існуе некалькі святочных дзён, калі асвечаную ў храме В. прыносілі дадому.

Літ.: *Аверинцев С. С.* Вода // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 240; *Виноградова Л. Н.* Вода // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 386—390; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 5, 38, 48, 98—99, 117, 139—140, 143, 199, 207; *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986; *Коваль У.І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 26—28; *Крук Я.* Сімволіка

беларускай народнай культуры. Мн., 2000; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 246—249; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995; Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės. Sudarė ir parengė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1986.

Э. Зайкоўскі, І. Крук, У. Лобач

ВАДЗЯНІ́К, Вадзяны́, Вадзяны́ дзед, Ві́рнік, Аму́тнік, *Ціхоня*, дух, увасабленне разбуральнай, варожай чалавеку стыхіі *вады* ў выглядзе міфічнага гаспадара канкрэтнага вадаёма. Паводле ўяўленняў беларусаў В. меў выгляд старога сярэдняга росту з даўгою кліністай *барадою*, гладкай ільсняной скурай і перапонкамі паміж пальцамі на нагах, што сімвалізавала ягоную сувязь з воднай стыхіяй. У забагненых азёрах мог уяўляць гарбатага і барадатага старога з нагамі і хвастом, як у каровы.

Будучы агрэсіўным у дачыненні да людзей, В. мог «забіраць» тых, хто купаецца (асабліва апоўдні і апоўначы, на *Купалле* ці *Іллю* — перыяды найбольшай актыўнасці В.), тапіць чоўны, ламаць вадзяныя *млыны*. Аднак В. мог быць і ўдзячным чалавеку, калі той, напрыклад, укінуў яго з сушы ў ваду і тым самым выратаваў яму жыццё. Тады В. усяляк спрыяў ва ўсіх справах, звязаных з вадой, асабліва ў рыбалцы. Каб заручыцца падтрымкай В. у рыбацкай справе, трэба было заключыць з ім хаўрус: кінуць нацельны крыжык у ваду і вырачыся радні, платай В. служыла *душа*. Асабліва паслугамі В. карысталіся млынары, якія ў якасці ахвяры кідалі ў плаціну *млына* жывую курыцу або закідвалі пад першы лёд сала ці сцягно свінні. Па звестках Я. Раманава, у Гарадзенскай губерні ў даўніну маглі прыносіць у *ахвяру* нават жывых дзяцей–сірот. Гэтаксама маглі заключаць хаўрус з В. і пчаляры.

Абярэгам ад В. лічыліся *попел, свіст*, а таксама *хлеб* з мукі, змолатай на Купалле: з’еўшы яго, чалавек не мог патануць. Аднак, казалі, за крыўду, нанесеную В. чалавекам, мог адпомсціць «сухапутны нячысцік».

Жонкамі В. з’яўляюцца дзяўчаты–самагубкі, або *русалкі*, якія нараджаюць «вадзянёнкаў». Напярэдадні *Вадохрышча* В. вымушаны прасіць ці красці ў людзей сані, каб вывезці і тым самым выратаваць «вадзянёнкаў» ад смерці ў хрышчонай вадзе.

Кожны вадаём меў свайго В., магутнасць якога залежала ад памераў і небяспечнасці *ракі* або *возера*. У тым выпадку, калі вадаёмы штучна злучалі, В. гінулі.

***Літ.*:** *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Водяной // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 240—241; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 9—14; *Ненадавец А. М.* За смугою міфа. Мн., 1999. С. 5—76; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 118—120.

У. Лобач

ВАДЗЯНІ́ЦЫ, **рачны́я дзе́ўкі,** душы тапельніц, якія паўстаюць у выглядзе маладых дзяўчат з доўгімі распушчанымі валасамі. Яны апрануты ў белыя празрыстыя сукенкі да зямлі, на галаве лёгкі вэлюм і вяночкі з белых кветак. Час ад часу В. выходзяць з вады, спяваюць сумныя і працяглыя песні і водзяць па беразе карагоды, рухаючыся павольна і плаўна. Таго, хто наблізіцца да іх, В. спачатку заводзяць у карагод, а потым заманьваюць у *раку*, у самы вір. Такая мадыфікацыя *русалак* сустракалася ў легендах на Мядзельшчыне.

***Літ.*:** Беларуская міфалогія. Уклад. *У. Васілевіч*. Мн., 2002. С. 78.

У. Васілевіч

ВАДО́ХРЫШЧА, Хрышчэ́нне, Кшчэ́нне, Богаяўле́нне, зімовае свята народнага календара, дзень завяршэння *Калядаў* (19 студзеня н. ст.). У каталікоў пярэдадзень В. (6 студзеня) мае назву «*Тры каралі*». Найбольш яскрава ўвасобіла культ *вады*. Хрысціянская рэлігія звязвае В. з хрышчэннем Ісуса Хрыста Іаанам Хрысціцелем на рацэ Ярдан і са з'яўленнем усіх асобаў Святой Тройцы. На В. у храмах адбываецца асвячэнне вады, якую некалі бралі з бліжэйшай рэчкі (у гэты дзень усе вадасвятныя месцы называліся «Ярданямі»), прасякаючы на лёдзе вялікі *крыж* і фарбуючы яго бураковым сокам у ружовы колер. Пры асвячэнні вады на Усходнім Палессі ставілі кругом маладыя ялінкі, каб закрыць святую ваду ад усялякае нечысці, а іх галінкі потым падкладвалі пад квактух, каб было болей куранят, ці ўторквалі ў страху, каб туды не ўдарыў пярун. Ліхіх духаў на «Ярдані» адпужвалі таксама стральбою з ружжаў. Яшчэ з дахрысціянскіх часоў верылі ў цудадзейную моц асвечанай вады, захоўваючы ў доме, як і асвечаныя купальскія зёлкі: яе давалі выпіць хвораму; апырсквалі свойскую жывёлу адразу пасля ацёлу і перад першым выпасам; садовыя дрэвы, калі яны не давалі пладоў; поле перад сяўбою дзеля ўрадлівасці і каб вывесці асот; новую хату перад засяленнем і гаспадарчыя пабудовы; пчальнікі і вуллі; труну перад тым, як пакласці ў яе *нябожчыка*, і выкапаны дол на могілках. Найбольш уздзейнай лічылася вада, узятая з трох, а яшчэ лепей з сямі «Ярданяў», дзеля чаго пасылалі людзей ў розныя месцы. Казалі, хто першы зачэрпне святой вады і вернецца дамоў, той першы збярэ з поля сваю збажыну. Разабраўшы ваду, неслі яе дадому, а потым паілі з палонкі коней. Смельчакі купаліся ў палонцы да *ўсходу сонца*, каб цела было бялейшае і каб ачысціцца ад грахоў. Пры адсутнасці *рэк* ці *азёраў* бралі ваду з *калодзежаў*, апусціўшы туды крыжык, зроблены з лучыны, які потым вешалі на *варотах* ад малочных ведзьмаў (гл. *Ведзьмы малочныя*). Пяклі крыжыкі з цеста і елі іх. Напярэдадні В. сяляне пераварочвалі вазкі і сані, бо ў гэты час нібыта павінны прыходзіць *вадзянікі*, каб за ўвесь наступны дзень, пакуль асвечаную ваду не знясе плынь, вывезці сваіх дзяцей, якія могуць загінуць ад апускання крыжа ў ваду. З асвечанай вады ўцякае і *чорт*, перасяляючыся на *вярбу* аж да яе асвячэння на *Вербніцу*.

На В. выконвалі розныя магічныя дзеянні і варажылі на гаспадарчыя справы: часалі лён, каб такімі ж гладкімі былі цяляты; лавілі шапкамі і хвартухамі падкінутую жменю *гароху* і па злоўленых гарошынах разлічвалі на колькасць ягнятаў, што народзяцца сёлета; па *дыме* ад запаленай лучыны меркавалі, адкуль на весну трэба чакаць прылёту пчаліных раёў і, адпаведна, у які бок разварочваць вуллі; раскідвалі перад вадзяной куццёю па чатырох баках хаты жытнёвае зерне на багаты ўраджай. Варожачы на суджанага, пералічвалі калы ў плоце («кол, каліца...»); з куццёю ў роце беглі на вуліцу і пыталіся ў першага стрэчнага імя. Існавала шмат прадказанняў будучага надвор'я і ўраджаю. Калі на В. сцюдзёна — у жніво будзе вельмі горача; хрышчэнскі *снег* абяцаў урадлівы год, грыбное лета, але чакалася чарвівая *капуста*. Калі на В. было цёпла, спадзяваліся, што густа ўзыдзе збажына. Воблачнае В. прадказвала добры год, а калі на небе чыста, то і ў засеках будзе чыста. Малады снег, што выпаў у хрышчэнскую раніцу, лічыўся добрым сродкам адбельвання палатна і

лямцавання сукна. В. звычайна супадала з самымі халоднымі днямі зімы, пасля якіх год паварочваўся на лета: «Трэшчы — не трэшчы, прайшлі Вадахрэшчы. Не к Раству, а к Пятру!»

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Мн., 1998. С. 372—380; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 179—196.

У. Васілевіч

ВАЗІ́ЛА, Ві́суснік, Канька́ч, Табу́ннік, Хле́ўнік, апякун коней, антаганіст *Кумяльгана*. Як і апошні, меў падвойную прыроду: чалавечую і конскую, таму уяўляўся ў чалавечым абліччы, у чалавечай вопратцы (у супрацьлегласць Кумяльгану, які быў парослы конскай поўсцю), але з конскімі вушамі і капытамі. Жыве В. пераважна ў хлявах, але абавязкова бывае і ў начных. У кожнага гаспадара свой В., які ўсяляк даглядае гаспадаровых коней. У адрозненне ад Кумяльгана, які падмешвае коням у корм атрутныя расліны, В. падмешвае ім у пошар нейкую адмысловую траву, ад якой коні становяцца дужэйшымі. Існавала прымаўка: «Вазіла павязе», што значыла «коні самі даедуць». Захаваліся звесткі пра своеасаблівы спосаб ушанавання В. Пастухі ў начным забіваюць у зямлю даўгі шост і насоўваюць на яго конскі чэрап, спадзеючыся на дапамогу В. Падобная магічная практыка апісаная ў скандынаўскіх сагах («Ён узяў арэхавую жардзіну і ўзняўся з ёй на скалісты мыс, звернуты да мацерыка. Эгіль узяў конскі чэрап і насадзіў яго на жардзіну…»), але там служыла для нанясення камусьці шкоды.

Пэўнае падабенства прыроды В. і Кумяльгана і іх апазіцыйнасць дазваляюць разглядаць іх у адным шэрагу з такімі персанажамі індаеўрапейскіх міфалогій, як ведыйскія Ашвіны, старагрэцкія Дыяскуры, латышскі Усыньш, які меў пару сыноў, і бачыць у гэтых персанажах сляды архаічнай блізнечнай міфалогіі.

Літ.: Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 14—15.

С. Санько

ВАЙДЭЛОТЫ, святары ў свяцілішчах *агню* старажытных прусаў і ліцвіноў, абавязкам якіх было прымаць ахвяры, даглядаць вогнішча, сачыць за календаром святаў, навучаць і даваць парады, а таксама апяваць на пахаваннях герояў–нябожчыкаў, асабліва на восеньскім свяце казла. Адам Міцкевіч у сваіх гістарычна–этнаграфічных тлумачэннях да паэмы «Гражына» цытуе сведчанне Сымона Грунаў, які ў XVI ст. трапіў на абрад казла ў Прусіі і ледзь уратаваў сабе жыццё, прысягнуўшы не выдаваць таямніцу паганскага абраду. «Пасля складання ахвяры стары В. пачаў апяваць дзейнасць даўнейшых герояў Літвы, — піша паэт, — перамяжоўваючы іх з маральнымі павучаннямі і модламі. Грунаў, які добра разумеў па–літоўску, сведчыць, што нічога падобнага не спадзяваўся пачуць ад ліцвіна, такая гэта была прыгажосць і вымоўнасць». Заваяваўшы Прусію і хрысціянізаваўшы яе, крыжакі выгналі з краю В., служак паганскіх культаў, захавальнікаў народных традыцый. Тым не менш яны ўсё ж сям–там у падполлі дзейнічалі і стагоддзі пасля. Вайдэлоткі выконвалі такія ж функцыі, як і В. Летапісныя звесткі сведчаць, што жонка вялікага князя Кейстута была вайдэлоткай, пакуль яе не выкраў князь і не ажаніўся з ёй, за што мог быць пакараны смерцю. Аўдавеўшы, Бірута–княгіня зноў вярнулася да святарскай дзейнасці пры вечным агні.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Вайделоты // Мифы народов мира. Т. 1. 1991. С. 208—209; Хроника литовская и жмойтская // Полное собрание русских летописей. Т. 2. М., 1975. С. 62; *Būga K.* Rinktiniai raštai. T. 1. Vilnius, 1958. S. 183—189; *Kraszewski J. I.* Litwa. Starożytne dzieje, ustawy, język, wiara, obyszaje, pieśni, przysłowia, podania i t. d. T. 1. Warszawa, 1847. S. 162—165; *Mickiewicz A.* Pisma. T. 1. Kraków [пасля 1921 г.]. S. 204—206, 208.

Л. Салавей

ВАЛАСЕ́НЬ[1], хатні дух, які ўначы трывожыць і пужае людзей у сне. Уяўляўся невялікай істотаю, парослай цёмнай, густой і доўгай поўсцю, з сяміпалымі даланямі і доўгімі пазногцямі. Ён ходзіць выпрастаўшыся. Мужчынам казыча насы і драпае кіпцюрамі па твары. Жанчынам і дзяўчатам кудлаціць валасы, хапае за грудзі, а то і навальваецца ўсім сваім калматым целам. Дзяцей В. таксама палохае: гудзіць ім у вушы, казыча пяткі. Нясе ў сабе рысы як *Дамавіка*, так і тых міфічных істот, якія пужаюць людзей у сне (*Мара, Начніцы*). Згадваўся на Вілейшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 475.

У. Васілевіч

ВАЛАСЕ́НЬ[2], валасяніца, гнойны нарыў у выглядзе празрыстага пухіра на пальцах, хвароба з глыбокім міфалагічным падтэкстам, прычына якой бачылася ў пранікненні ў арганізм міфічнага валасня. Неаднаразова падкрэсліваецца яго іншасветнае, нячыстае паходжанне: В. могуць зрабіцца конскія *валасы*, што прабылі ў рацэ тры гады; валасы з кінутага ў неадпаведным месцы *каўтуна* або проста абы–дзе кінутыя валасы, якія птушка занясе ў сваё гняздо. У літоўцаў В. называўся «чортавым воласам», у рускіх вядомая назва «змеевец». І гэта пры тым, што рэальны вадзяны чарвяк зусім няшкодны. Народнае разуменне прычыны хваробы — у семантыцы гэтых найменняў, што першавытокам сваім маюць архетыпічныя ўяўленні пра *змея*.

Працэс вылечвання скандэнсаваны ў формуле «валасы, ідзіце на каласы». Рытуальнае дзеянне палягала ў тым, што пры захаванні адпаведных умоў праз каласы пралівалася на хворае месца гарачая вада. Потым на каласах знаходзілі мноства скручаных валасоў. Існавалі і іншыя спосабы пазбаўлення ад В. Для гэтага трэба было знайсці птушынае гняздо, у якім шмат валасоў, зварыць яго і гэтым ўзварам змываць В. тры дні запар да *ўсходу сонца*. Або трэба было растапіць у старым чарапку воск, дадаць туды свінога здору і алею, усё гэта добра перамяшаць і выліць на халодную ваду. Калі сумесь расцячэцца па вадзе гладка, ёю мажуць хворыя месцы, пакуль В. не прападзе.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 242—245; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 265; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 221.

Т. Валодзіна, С. Санько

ВАЛАСЫ́, у міфапаэтычным плане гэта нябесны *дождж*, які абуджаў *зямлю* пасля першага веснавога *грому* і апладняў яе, надаючы жыццё ўсяму расліннаму свету. Шматлікія казкі, легенды, загадкі і замовы сведчаць, што В. з'яўляюцца жыццядайным асяродкам, у якім злучаны фізічныя і духоўныя сілы чалавека, і адначасова яны ўяўляюцца самым актыўным каналам энергетычнага сілкавання чалавека ад космасу. Адзначаная міфалагема прадвызначыла прымхлівае

стаўленне да В. з боку людзей і выклікала да жыцця шэраг забаронаў і прадпісанняў, якіх трэба было трымацца на працягу ўсяго жыцця.

У пэўным сэнсе слова В. (перадусім іх наяўнасць або адсутнасць, іх стан, памеры, колер, упарадкаванасць або непрыбранасць) служылі тонкім індыкатарам духоўнага сталення чалавека, дакладным вонкавым маркёрам яго сацыяльнага становішча, сведчылі пра ступень аддаленасці ад першапачатковага прыроднага стану і акультуранасці іх носьбіта.

У час нараджэння дзіцяці ў нованароджанага выстрыгалі невялікую пасму В., уплыталі іх у пупавіну і закопвалі ў чырвоным куце або пад *парогам* хаты. Асабліва ўважліва ставіліся да В. першага пастрыгу ў дзень адналецця дзіцяці: іх маглі пускаць на *ваду*, спаліць на прыпечку, але часцей за ўсё захоўвалі за абразамі на працягу ўсяго жыцця. Цяжарнай жанчыне забаранялася стрыгчы В. на працягу ўсяго перыяду цяжарнасці, каб плод не перастаў развівацца.

Пастрыжаныя В. збіралі ў торбачку (маглі затыкаць у шчыліны ў сценах хаты) на працягу ўсяго жыцця, а пасля смерці складвалі ў падушку і клалі пад галаву *нябожчыку*. Кожны выпаўшы В. падбіралі, накручвалі на палец і ў такім выглядзе хавалі, каб іх не падабраў *чараўнік* або птушка і не наслалі на іх гаспадара хваробу (гл. *Валасень*[2]). Шырока вядомая на Беларусі прыказка: «На Благавешчанне дзеўка косу не пляце, птушка гнязда не ўе». Лічылі, што В., падабраныя птушкай пасля вяртання з выраю і закручаныя ў гняздо, правакуюць хваробу *каўтун*.

Па характары заплятання В. можна было даведацца аб сацыяльным статусе іх носьбіта. Напрыклад, дзяўчаты насілі толькі адну *касу*, напярэдадні *вяселля* яе маглі абрэзаць, а часцей расплятаылі і пераплыталі ў дзве касы, якія ўжо ўкладваліся «куклай» або «гняздом». Жанчына не мела права пакінуць хату і зайсці ў храм з непакрытай хусцінай (наміткай) галавой. У момант родаў косы распляталіся.

Для мужчынскай паловы сям'і В. таксама выконвалі важную ролю. Наяўнасць вусоў сведчыла пра палавае сталенне і магчымасць стварыць сям'ю і прадоўжыць свой *род*. Толькі жанаты мужчына меў права насіць *бараду*. На Навагрудчыне захаваўся старажытны звычай, які хутчэй за ўсё папярэднічаў храмаваму абраду «звядзення свечак» у час вянчання. Хросная маці маладога выстрыгала пасму В. з галавы жаніха і нявесты і падпальвала гэты пучок, каб «злучыць» навечна маладых. Сівыя В. былі сведчаннем сталага ўзросту і жыццёвай мудрасці. Адсутнасць В. лічылася прыкметай д'ябла (ідыёма «лысы чорт»).

На Гомельшчыне захаваўся цікавы звычай, які датычыў паводзінаў пастухоў. У перыяд ад Юр'я і да Казьмы–Дзям'яна ім забаранялася стрыгчы В., каб *каровы* не разбрыдаліся, не губляліся ў лесе і каб іх не чапалі *ваўкі*.

Вядома мноства забаронаў і рэгламентацый, звязаных з вызначэннем найбольш аптымальнага часу пастрыгу і катэгарычнай забаронай рабіць гэта ў пэўны час. Казалі, што В. нельга стрыгчы ў *аўторак*, *пятніцу* і *нядзелю*. Пры гэтым улічвалі і нябесны фактар. Каб В. раслі хутка і іх было шмат, лепшым часам для стрыжкі быў перыяд ад маладзіка да поўні. Нельга было стрыгчы В. у «міжыкалядзь» (паміж першай і трэцяй куццёй), іх не чапалі ў святочныя дні, асабліва на Івана Галавасека. Забаранялася расчэсваць В. на *Раство*, іначай усе *Каляды* будзе балець *галава* або куры будуць разграбаць у куратніку ці на градах.

У некаторых сітуацыях В. распускалі: у знак жалобы жанчыны так хадзілі да 40 дзён пасля смерці мужа, бацькі або сына. Каб *лён* быў валакністым і мяккім, жанчыны распускалі В., калі мялі лён.

Непрыбранасць В. сведчыла аб вяртанні іх носьбіта ў першародны, адпрыродны стан. Так, асноўным персанажам легенд пра Русальны тыдзень была *русалка* — жаночая постаць, утрапёная душа заўчасна загінуўшай дзяўчыны, якая выходзіла з «таго» свету, свету продкаў, каб выбраць сабе пару («зашлакатаць» якога хлопца і павесці за сабою ў ваду). Характэрнай асаблівасцю вобраза русалкі былі доўгія распушчаныя В., што і сімвалізавала яе прыналежнасць да прыроднай стыхіі. В. неслі ў сабе сакральную родавую (міжпакаленную) інфармацыю. Доўга і старанна жанчыны расчэсвалі В. на *Вялікдзень*, бо былі перакананыя: колькі В. на галаве, столькі будзе ўнукаў. А вось каб перасцерагчы чалавека ад *сурокаў*, на *Грамніцы* кожнаму з сямейнікаў бацька выпальваў на галаве крыж асвечанай у храме грамнічнай свечкай.

У міфалогіі і этнаграфічных звычаях таксама надавалася рытуальнае значэнне жаночай прычоскі. Ва ўкраінскай мове выраз «волосом світити» азначае «быць дзяўчынай». Пра замужнюю жанчыну кажуць «волосом засвітила». Сузор'е Валасыняў, Валасажараў (Пляядаў) называлі яшчэ «Бабы». У «Рыгведзе» сонечны прамень называецца «золатавалосым» (параўн. з паўночна–велікарускім «волосы солнца» — промні сонца пры ўзыходзе ці заходзе). У беларускай мове гэтаму адпавядае выраз «косы сонца» (словы «Ты хапаў за косы сонца» ў вершы Янкі Купалы «На смерць Сцяпана Булата», параўн. бел. дыял. косы «валасы»). У Сярэдднявеччы і нават пазней на ўсходзе Еўропы лічылася вельмі непрыстойным для замужніх жанчын «свяціць валасам» (В. павінны былі быць цалкам схаваныя пад галаўным уборам). У той жа час дзяўчаты хадзілі з распушчанымі В.

Паводле беларускіх народных павер'яў, пакуль дзяўчына цнатлівая, да таго часу ў яе вялікія косы. Лічыцца, што каса засцерагае дзяўчыну ад усялякага ліха. Тым часам «у кожнай дзеўкі ў касе злосць сядзіць». Дзяўчыне нельга прычэсвацца і мыцца ўвечары, інакш яна выйдзе замуж за пастуха. Жанчыне ж нельга нікому з–пад галаўнога ўбору паказваць В., бо інакш «нячысты можа падкаснуцца». Як вядома з этнаграфіі, проставолосыя жанчыны ўвасаблялі Пятніцу (пазнейшы заменнік багіні Мокашы). Дзяўчына, згодна са звычаем, распускае В. у час *вяселля*, прычашчэння, а таксама В. распускаюць пры чараўніцтвах і гаданні.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 343, 364; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 478—479; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 50; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Ревуненкова Е. В.* Представления о волосах (опыт сравнительно–типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 108—113; *Толстой Н. И., Усачева В. В.* Волосы // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 420—424; *Успенский Б. А.* Филологические розыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 168.

Э. Зайкоўскі, І. Крук

ВАЛАТОЎКІ, народная назва курганных могільнікаў. Найбольш пашырана на поўначы Беларусі і ў сумежных раёнах Смаленшчыны, Пскоўшчыны і Усходняй Латвіі. Назва ў асноўным супадае з арэалам

рассялення *крывічоў*. У некаторых раёнах Віцебшчыны В. зрэдку называюць старажытныя грунтовыя могільнікі. Найменне паходзіць ад слова «*волат*» — персанажа беларускай міфалогіі — памерлага продка–*асілка*. Паданні звязваюць В. з магіламі паганскіх воінаў, з закапанымі *скарбамі*, *золатам*, якое нарабаваў волат. Варыянтамі назваў з'яўляюцца Валатовачкі, Вілатоўкі, Вілаватка, Валотка, Напалеонаўскія Валатоўкі, Калатоўкі, Малатоўкі, Талатоўкі ды інш. Назва «Валатоўкі» зафіксаваная ў пісьмовых крыніцах XVI—XVII стст.

Літ.: Историко–юридические материалы. 1981. Вып. 22. С. 453, 467, 496; Вып. 23. 1982. С. 469, 491; *Касьпяровіч М. І.* Валатоўкі і звязаныя з імі перажыткі (першапачатковыя вынікі даследвання) // Наш край. 1929. № 6—7. С. 84—89; *Писаренко Ю. Г.* Могилы волотів на Русі // Український історичний журнал. 1988. № 5. С. 123—129.

Л. Дучыц

ВАЛАТОЎНЫ, у беларускіх паданнях жанчыны–*асілкі*, надзеленыя надзвычайнай сілай. З культам В. у Беларусі звязаны шэраг геаграфічных аб'ектаў: *Багатыр* [–ка–] гара (Расонскі р–н), Дароціна гара (Дрысенскі р–н), *Дзявочая гара* (Мсціслаўскі, Валожынскі р–ны) ды інш. На думку Э. Зайкоўскага, культ В. падобны да вобраза Багіні–Маці (Дзевы), «панеслай ва ўлонні сваім». Але ў большасці выпадкаў фальклорная традыцыя звязвае В. не са стваральнай (урадлівасць, плоднасць, даброты), а з разбуральнай дзеяй, са стыхіяй вайны і адпаведна *смерці*. Так, В., што жыла на гары блізу Расонаў, прыводзіць да згубы чужынскае войска; Дарота з Асвейшчыны таксама «жанчына–вой», якая «змагалася ў нейкую даўнюю вайну і загінула на гары». Тэма вайны прасочваецца і ў паданні, звязаным з Дзявочай гарой блізу Мсціслава, ды іншымі археалагічнымі помнікамі. Такім чынам, вобраз В. можа ўзыходзіць да разбуральнай іпастасі Багіні–Маці, якая звязваецца з дзікунствам, ярасцю, вайной, злымі чарамі, што тлумачыцца прыналежнасцю жаночага пачатку да стыхіі хаосу. Беларускія В. знаходзяць паралелі ў кельцкай (багіня вайны Морыган); германскай (ваяўнічыя дзевы–багатыркі Валькірыі і Дысы) і прускай міфалогіях. Рэшткі культу В. прасочваюцца ў міфалагічных вобразах пазнейшага часу: *Стрызе*, *Плачцы* і некаторых іншых.

Літ.: *Віцьбіч Юрка.* Плыве з–пад Сьвятое гары Нёман: Рэпрынтнае выданне. Мн., 1995. С. 35.

У. Лобач

ВАЛАЧОБНІКІ, удзельнікі традыцыйнага беларускага абходу двароў на першы дзень *Вялікадня*, што да нядаўняга часу практыкаваўся на ўсім этнічным абшары Беларусі і з'яўляўся этнавызначальным крытэрам (у пераходных зонах са змешаным насельніцтвам беларусы адрозніваліся ад суседзяў «валачобніцтвам»). Валачобны абход першапачаткова быў выкліканы святкаваннем Новага года, верагодна, падчас веснавога раўнадзення, як і цяпер святкуецца ў некаторых іранскіх і іншых народаў Усходу — Наўруз. Спарадычна таксама назіраліся выпадкі валачобніцтва дзяўчат на *Юр'я* (Гродзеншчына), жанчын–гаспадынь вечарам пасля завяршэння ткання абыдзённага ахвярнага палатна «намёту» (гл. *Абыдзённік*) перад Юр'ем (паўночны захад Міншчыны).

Удзельнікі абходу, выключна мужчыны, арганізоўваліся ў гурты па ўзросту (дарослыя мужчыны, юнакі, падлеткі). Кожная група мела свайго «пачынальніка»–запявалу, «падхватнікаў»–харыстаў, музыку ці музыкаў,

«механошу», абавязкам якога было не спяванне, а нашэнне «валачобнага» — дароў, што атрымлівалі В. за свае велічальна–віншавальныя песні гаспадару, гаспадыні, дарослым сыну і дачцы, бабцы. Дары часткова спажываліся разам, часткова дзяліліся паміж В. Песні валачобныя надзвычай цікавыя, эпічна разгорнутыя, багатыя этнаграфічнымі рэаліямі, міфалагічнымі вобразамі, аптымістычныя па настроі, жыццясцвярджальныя. Выключная каштоўнасць гэтага помніка духоўнай культуры беларусаў узмацняецца яшчэ і тым, што і сам валачобны абрад, і песні ўяўляюць сабой рэалізацыю індаеўрапейскага міфа пра знікаючага бога ўрадлівасці (параўн. хецкага Тэлепіну) і яго вяртанне і аднаўленне, абуджэнне заснулай разам з ім прыроды (С. Санько).

Літ.: *Санько С.* Сюжэт пра «зніклага бога»: гецка–крыўскія (беларускія) паралелі // Kryŭja. 1994. № 1. С. 5—23; Валачобныя песні. Мн., 1980; *Ліс А. С.* Валачобныя песні. Мн., 1989.

Л. Салавей

ВАЛХВЫ́, у перыяд Кіеўскай Русі назва паганскіх святароў. Можна меркаваць, што В. да прыняцця хрысціянства складалі спецыяльную карпарацыю, якая займалася рэлігійнымі справамі і падтрымлівалася дзяржаўнымі ўладамі. Накірункі дзейнасці В. былі вельмі разнастайнымі, пра што сведчаць летапісы, якія прыгадваюць вялікую колькасць розных «спецыялізаваных» катэгорый В.: вешчуны, кобнікі, кашчуннікі, чараўнікі, ведуны, баяны, воблакаразгоннікі і т. п. Сустракаем у крыніцах і жаночыя спецыяльнасці: чараўніцы, ведзьмы, чарадзейкі, навузніцы ды інш.

В. выконвалі шырокае кола рэлігійных абавязкаў. Яны адпраўлялі культы славянскіх боставаў, з чым было звязана і прынясенне *ахвяраў* на пашану гэтым багам, у тым ліку і чалавечых. В. павінны былі назіраць і за каляндарна–астранамічнымі зменамі. Мы ведаем, што ў славянаў у дахрысціянскую эпоху ўжо існаваў дастаткова развіты каляндар, звязаны з паганскімі рэлігійнымі ўяўленнямі. Вялікую ролю ў ім гралі рэлігійныя святы, прымацаваныя да розных каляндарных перыядаў і з'яваў. Займаліся В. і «карэктаваннем» надвор'я, напрыклад падчас прыродных бедстваў. Ніводная вялікая справа ў славянскіх плямёнаў не пачыналася без правядзення спецыяльных абрадаў *варажбы*, прадказання будучыні, што займала немалое месца ў дзейнасці паганскіх святароў. Значную ролю ў грамадстве гралі В., якія займаліся знахарствам, ведаўством, лячэннем розных хваробаў. З дзейнасцю В. была звязаная і паэтычная творчасць у Кіеўскай Русі. Можна меркаваць, што менавіта яны былі складальнікамі і спевакамі эпічных і былінных твораў, дзе добра адчуваецца сусвет паганскіх багоў.

Пасля прыняцця хрысціянства ў 988—989 гг. хрысціянскі клір і прадстаўнікі княскай улады пачалі шырокія ганенні на В. Але яшчэ на працягу XI—XIII стст. было шмат прыкладаў уплыву іх на народ, з імі ідзе няспынная барацьба, аб чым прыгадваюць пісьмовыя крыніцы. Асабліва часта гэта адбывалася на далёкіх ускраінах, але ёсць прыклады адкрытай дзейнасці В. і ў сталіцах княстваў. Напрыклад, В. даюць парады пры нараджэнні полацкага князя *Ўсяслава Чарадзея* (блізу 1029—1101), які, дарэчы, як сведчыць летапіс, нарадзіўся «ад валхвавання», а ў былінах называецца Вольхам Усяславічам.

Паступова назва «валхвы» знікае са старонак гістарычных крыніц. Але ж дзякуючы дастаткова талерантнай

рэлігійнай палітыцы ў Вялікім Княстве Літоўскім, а да гэтага нейкі час і ў Полацкім Княстве, паганскія *капішчы* і святары захоўваліся яшчэ даволі доўга. У Тураве запісана паданне «Пра папа ідальскага», дзе апавядаецца пра святара ў свяцілішчы каля горада, які дапамагаў хворым людзям, пакуль князь не забараніў шанаваць паганскіх багоў.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 228—229; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 43—53.

А. Прохараў

ВАРАЖБА́, абрады і рытуалы, якія павінны былі прадказаць будучыню ці неабходныя паводзіны чалавека з дапамогаю звышнатуральнай сілы. В. была адным з самых істотных кампанентаў традыцыйнай духоўнай культуры, у тым ліку, безумоўна, і беларускай.

В. — комплекс магічных практык і дзеянняў, закліканых прадвызначыць будучыню, прасвятліць невядомае ў мінулым ці ў прасторава–адлеглай сучаснасці. Узнікла ў першабытным грамадстве разам з крышталізацыяй веры ў існаванне пэўнага касмічнага парадку, які быў засведчаны людзьмі праз назіранне і супастаўленне з'яваў прыроды, астранамічных цыклаў, паводзін жывёлаў ды інш. В. — свайго роду камунікатыўнае ўзаемадзеянне чалавека з навакольнай рэчаіснасцю, якая ёсць для яго ў пэўнай ступені крыніцай інфармацыі. Тэхніка мантычных аперацый пабудавана як устанаўленне адпаведнасці знакаў і значэнняў. Гэтая адпаведнасць невыпадковая, паміж кожным знакам і яго інтэрпрэтацыяй ляжаць глыбокія светапоглядныя сувязі, якія абумоўліваюць сімвалізацыю адпаведнай рэаліі. Найперш В. прадугледжвае ўстанаўленне кантакту са звышнатуральнымі істотамі з мэтай атрымання ведаў пра будучыню.

Поспех у сустрэчы з духамі самага рознага кшталту забяспечваўся цэлым комплексам умоў, лакальнымі і тэмпаральнымі характарыстыкамі рытуалу, якія ўсе агулам і кожны пасобку былі накіраваныя на здыманне межаў паміж рознымі светамі і атрыманне з «таго» боку адпаведнага знаку. Каб наладзіць кантакт, той, хто збіраўся варажыць, здымаў *крыж* і *пояс* — «размыкаў» абарончую мяжу, развязваў вузлы, часам распранаўся, заплюшчваўся, маўчаў і да т. п. Спрыяльнымі для дасягнення мэтаў В. станавіліся месцы нежылыя, «пагранічныя» (*печ*, *парог*, *вароты*, *ростані* і г. д.), і час, які таксама вылучаўся межавымі, пераломнымі характарыстыкамі.

Рытуалы В. у славян былі добра вядомыя ўжо візантыйцу Пракопу Кесарыйскаму (VII ст.). Ён адзначаў: калі славяне шануюць духаў прыроды і багоў, яны прыносяць ім ахвяры і адначасова варожаць па гэтых ахвярах. Пра асаблівую значнасць для палабскіх славян абрадаў В. у адзін голас сведчаць усе нямецкія сярэднявечныя храністы (X—XI стст.). Адзін з іх, Гельмольд, указвае на прычыну ганаровага стану святароў у славянскіх плямёнах: «Кароль жа ў іх знаходзіцца ў меншай пашане ў параўнанні са святаром. Бо той пільна разглядае адказы [боства] і тлумачыць вызнанае ў варажбе. Ён ад указанняў варажбы, а кароль і народ ад яго ўказанняў залежаць». Надзвычайная роля В. у дзяржаўным і сельскагаспадарчым жыцці палабскіх славянаў бачная і ў тым, што ўсе дзеянні пачыналіся толькі пасля адпаведных абрадаў В.: кірункі вайсковых паходаў, чаканні на ўраджайнасць налета, даты рэлігійных святаў, колькасць ахвяраў у гонар багоў ды інш. Калі вынікі В. былі адмоўныя, славяне адмаўляліся ад задуманай справы.

Палабскія плямёны ганарыліся праўдзівасцю сваіх аракулаў.

На Беларусі пач. XX ст. вылучалі два роўні В. Прафесійна В. займалася вузкая катэгорыя людзей–«варажбітаў». У выніку спецыялізавана–паглыбленага назірання за сусветам і міжпакаленнай перадачы досведу варажбіты дасягалі вялікай дакладнасці ў вызначэнні спрыяльных, «добрых» дзён для розных этапаў сельскагаспадарчай дзейнасці, промыслаў і чалавечай жыццядзейнасці. Валоданне «аматарскім» роўнем В. было ўласціва большай частцы традыцыйнай супольнасці. Яго спецыфікай было выкарыстанне не толькі штодзённых назіранняў, але і прыкмет паводле падабенства з чаканым, меркаваным або непажаданым. Найбольш распаўсюджана была В. на *Каляды*. Прадказанне набывала надзвычайную актуальнасць у перыяд зімовага сонцазвароту таму, што, паводле ўяўленняў, менавіта гэты час характарызуецца найбольшай дэструкцыяй касмічнага парадку (вяртанне хаосу). Такім чынам В. заклікана ўпарадкаваць будучыню. Як прафесійная, так і аматарская В. шмат увагі аддавала асабістаму лёсу чалавека.

Вылучаюцца В. гаспадарчыя, накіраваныя на атрыманне ведаў пра будучы ўраджай, прыплод жывёлы, важныя падзеі, В. аб уласным здароўі, часе смерці і найбольш шматлікая група В. аб будучым замужжы, характары ці выглядзе мужа/жонкі, колькасці дзяцей і да т. п.

Літ.: *Богданович А.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; *Виноградова Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности // Славянский и балканский фольклор. М., 1981; «Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць»: Беларуская народная варажба / Склад. У. Васілевіч. Мн., 1993; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 1—3.

Т. Валодзіна, У. Лобач, А. Прохараў

ВАРВА́РА, прысвятак у народным календары, дзень хрысціянскай пакутніцы (17 снежня н. ст.), які лічыўся жаночым святам. На В. забаранялася працці кудзелю, бо святая была замучаная *верацёнамі*. Каб скаціна добра вялася, пяклі *пірагі* з *макам*, а таксама выпякалі з цеста галовы, *рогі*, *ногі*, капыты, вушы, якімі кармілі свойскую жывёлу. Пасля В. *дзень* паступова пачынаў расці («Варвара ночы ўварвала, а дня прытачыла»). У метэаралагічных назіраннях дзень В. звязваўся з іншымі суседнімі прысвяткамі: «Варвара мосціць, Сава цвякі вострыць, а Мікола прыбівае», «Варвара заварыць, а Сава паправіць, а Мікола гвоздам заб’е». Добрае надвор’е на В. прадказвала добры ўраджай *лёну* на наступнае лета.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 558—559.

У. Васілевіч

ВАРЃІН, паводле беларускіх міфалагічных аповедаў, кашэчы кароль. Вызначаўся В. сярод іншых катоў сваім выглядам: ён быў велізарных памераў, увесь чорны, бы смоль, поўсць на ім аж блішчэла, была мяккая і гладкая, хвост, як у собаля, а вочы гарэлі агнём. Меў здольнасць нечакана з’яўляцца і гэтак жа нечакана знікаць, нават пры зачыненых дзвярах і вокнах. Часта мяняў гаспадароў. Уваходзячы ў ласку да новых гаспадара ці гаспадыні, В. выклікаў у іх найцяжэйшыя псіхічныя расстройствы, непаддатныя ніякім лекам, і, па сутнасці, выводзіў сваіх гаспадароў па–за межы ўсякай сацыяльнасці, так што яны маглі перасварыцца з усімі сваімі сямейнікамі, сябрамі, знаёмымі, маглі

пачаць рабіць супраць іх розныя заходы і г. д. Скончалася ўсё гэта звычайна поўным фізічным і душэўным знясіленнем ахвяры. Народ верыў, што каты наагул, а тым болей кашэчы кароль В., маглі сваім варкатаннем выклікаць у галаве тых, хто з імі найбольш бавіўся, з'яўленне living жамяры (рою восаў, матылёў і да т. п.) або і зусім маленькіх пачварных істот, ад чаго хворы немінуча павінны быў пакутліва памерці. Даць рады мог толькі моцны, «прыродны», *чараўнік* або *знахар*, які патаемнымі словамі мог не толькі сагнаць В. з двара, але і выгнаць усю гэтую жамяру і знішчыць яе. Такога знахара В. баяўся як чорт крыжа.

Імя кашэчага караля В. цалкам матываванае яго шкаданоснымі дзеяннямі. Імаверна, імя гэтае паходзіць ад літ. várginti «мучыць, стамляць, прыносіць пакуты». Гл. таксама *Кот*.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 258—271.

С. Санько

ВАРЛІВОКА, персанаж, які па сваіх рысах набліжаецца да *Бабы Ягі* і старога «ростам з кокаць, барада з локаць, вочы па яблыку», вядомы са Смаленшчыны. В. мае адну нагу ў дзіравым боце, нос «кручком», бараду «клачком» і жалезны кастыль. На ягоным ілбе ёсць «смаршчына», а сам ён, калі ідзе, «зубы скаліць». Гэтае апісанне наводзіць на думку, што В. — жывы *нябожчык*. Паводле казкі В. забівае трох унучак і жонку старога, што сцераглі *гарох*. Стары узяў кій і пайшоў да В. Па дарозе яму сустрэліся качар, вяровачка і жолуд. Апошні выбіў В. у ягонай хаце апошняе вока, вяровачка спутала В. нагу, а стары з качарам дабілі яго. Можна меркаваць, што імя гэтага персанажа паходзіць ад балтыйскай асновы са значэннем «жабка» (параўн. літ. varlė «жабка») і азначае «той, хто мае жабіна вока», параўн. таксама «вірлавокі» — з вылупленымі вачыма. Выпучанае вока само па сабе можа маркіраваць хтанічную істоту (параўн. жабіну галаву *Ведзьмы малочнай*).

Літ.: *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. С. 152—153; Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971.

Ю. Драздоў, С. Санько

ВАРОНА, паводле народнай класіфікацыі належыць да «нячыстых», нешанаваных і несцеражоных птушак. Вельмі прыстасаваная да ўмоў жыцця спадарожніца чалавека незаслужана была названая «дурной». Біялагічная асаблівасць В., яе здольнасць пераэжыць зіму на месцы (часам з часовымі вандроўкамі на поўдзень) паслужыла грунтам для этыялагічнага падання, паводле якога В. разам з усімі птушкамі спрабавала ляцець у *вырай*, але пасля першага дня палёту вельмі заганарылася, што адолела вялікую адлегласць і вырашыла вярнуцца і палюбавацца на свой шлях. Так яна рабіла кожны дзень, прыбаўляючы штоpазу адлегласць, але кожны раз вяртаючыся дамоў. Так і заспела яе вясна дома, калі птушкі вярталіся з выраю. Вобраз В. падаецца больш у камічным, легкаважным тоне, ён адрозніваецца ад сімволікі чорнага *ворана* (крумкача, крука), у ім менш змрочнасці, злавеснасці. Усё ж карканне В. было прадвесцем нейкай бяды, *пажару*, пакражы. Крык В. «расшыфроўваецца» як «ук–раў, ук–раў!», лічылася, што В. шмат бачыць, ведае. У некаторых мясцінах Беларусі верылі, што душы добрых людзей усяляюцца ў белых *галубоў*, *лебедзяў*, а благіх і злых — у крумкачоў і В.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 530—542; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 67.

Л. Салавей

ВАРОТЫ, уваход з вуліцы ў сялянскую сялібу, на двор, элемент мяжы, што аддзяляла «сваю», асвоеную тэрыторыю ад вонкавай, чужой і патэнцыйна небяспечнай. Апатрапейным мэтам служыла накрэсленне на В. *крыжоў* мелам, затыканне калючых *раслін* і вострых прадметаў, зубоў ад *бараны*, на Піншчыне дзеля абароны ад чараўніцы на В. вешалі *вянок*. Каб засцерагчыся ад *хлеўніка*, перад В. ставілі жароўню з асінавым палаючым вуголлем. На В. чарадзеі напускалі свае чары, на іх часам было намазана *крывёй*, *малаком*; гэта азначала, што «якісь ліхі чалавек зачараваў». З іншага боку, каб абясшкодзіць чараўніцу, стараліся здабыць яе *валасоў* і пакласці пад бягун у В., і тады яе толькі ад адной думкі пра чары «па касцях круціць будзе». Як і чарадзейства, пад В. адпраўляліся *хваробы* — «каб вывесці барадаўкі, трэба знайсці ў полі костку, пацерці ёю барадаўкі, а потым пакласці яе пад капец В.»

Роля В. асабліва вялікая ў рытуалах з семантыкай «*першага*»: выгану жывёлы, прывозу першага збожжа, калі ў В. слалі чысты абрус, прыезду нявесты ў двор жаніха ды інш. Перад першым выганам кароў з вечара пад В. хавалі асвечаную *вярбу*, каменьчык, сплеценую да сонца з *канопляў вяроўку*, пад ногі жывёле падкладалі *замок, яйка, ключы*, атрыбуты ткацтва. Параўн. у замове: «вароты як адчыняюць, як тавар на пашу выганяюць, злому зверу рот замком замыкаюць». Менавіта ў В. раскладвалі вогнішча з *саломы*, праз якое павінен быў праехаць вясельны поезд. У двары маладога В. замыкаліся, перад імі стаяў сноп саломы, прыданка абвязвала сноп поясам з абаранкамі, маладая кідала на сноп булачку *хлеба*, хросны бацька частаваў *гарэлкай* хлопцаў, якія толькі пасля гэтага адмыкалі В. У іншых месцах каля В. разыгрываліся сцэны, калі ўдзельнікі ўбіраліся паляўнічымі і сустракалі вяселле стрэламі. Калі гандаль зацягваўся, напіралі і ламалі В.

В., як і дзверы, асэнсоўваліся як жаночы сімвал. У замове «на добрыя роды» «Прачыстая замочкі адмыкала, царскія вароты адчыняла і з цела маладзенца выпускала». У асабліва цяжкіх выпадках муж парадзіхі прасіў святара адкрыць царскія В. ў царкве. Праз В. давалі хлеб карове перад злучкай, пры першым выгане авечак на В. вешалі мужчынскія нагавіцы.

В., якія злучалі сялібу з вонкавым светам, адкуль меўся з'явіцца суджаны, станавіліся месцам дзявочых *варожбаў*. Праз В. кідалі чаравікі з ночваў: калі перакінецца пара — хутка вяселле, калі толькі адзін — трэба яшчэ год чакаць.

Як В. на той свет архаічным мысленнем разумеліся і *зямля*, і *неба*. У замове ад урокаў звярталіся да св. Ягорыя: «Адамкні сваімі залатымі ключамі вароты, адкрый сваю залатую рызу, прыбаўляй гасподнія расіцу. І вадзіца–царыца, змываеш жа ты лясы, балоты, жоўтыя пяскі, змый раба божага».

Літ.: Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 201, 239, 449; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 192, 195, 200, 202, 437; Замовы. Мн., 1992. С. 67, 268, 331; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 35, 124, 133, 250.

Т. Валодзіна

ВАЎКАЛА́К, **ваўкала́ка**, чалавек, ператвораны ў *ваўка*, *пярэварацень*. Паводле ўяўленняў беларусаў

ператварэнне можа адбыцца як па ўласнай волі з пэўнымі эгаістычнымі мэтамі чалавека–*чараўніка*, так і па яго чарах, скіраваных на аднаго чалавека або групу людзей. Чалавек можа трапіць выпадкова на закляцце, нават уласнае, і стаць В. Ператварэнне па ўласнай волі адбываецца шляхам перакульвання праз уторкнутыя вастрыём уверх у зямлю *нажы* (іх колькасць у розных паданнях падаецца ад аднаго да дванаццаці — 1, 5, 7, 12). Гэтай жа мэце можа паслужыць асінавы пень, які, ссекшы дрэва, не перахрысцілі. Калі скарыстоўваліся 5 нажоў, то на зямлі іх размяшчалі так, каб яны ўтварылі як бы абрыс ваўка: дзве нагі пярэднія, дзве заднія і адзін хвост. Перакульваючыся паступова праз гэтыя нажы, чалавек з кожным разам набываў рысы звера. Вярнуць чалавечы выгляд можна было толькі адкуліўшыся назад праз тыя ж нажы. Калі парадак прадметаў будзе парушаны ці будуць кімсьці забраныя самі прадметы, то адчараванне становіцца немагчымым. Таму лічылася, што працэдура пераварочвання ў В. павінна адбывацца ў глухім месцы без сведкаў.

Існавала перакананне, што моцны чараўнік можа ператварыць у В. цэлае *вяселле*, калі ў ім сабрана 12 асобаў. Тады чараўнік перакіне праз іх гарошыну, узятую са струка з 12 зернямі, прамовіць таемнае закляцце, і людзі пабягуць ваўкамі. Ператварыць вяселле ў В. чараўнік можа і з дапамогай заклятай *ніткі*, працягнутай праз *дарогу, хамута* ды інш. Выпадкам можна трапіць на заклятае месца. Так, чалавек, пачаўшы будаваць хлеў, сekануў тры разы па парозе і прамовіў (закляў): «Хто пераступіць гэтае месца, той скінецца ваўком на ўсё жыццё!», маючы на ўвазе злодзея, рабаўніка. Аднак, забыўшыся, сам ступіў на тое месца і стаў В., прытым на ўсё жыццё.

Паводзіны В. вельмі адрозніваюцца ад паводзінаў звычайных ваўкоў: яны жаласна выюць, нібы плачуць ці стогнуць, выюць на ўсход сонца ці ў напрамку сваіх вёсак — гэта іх малітва, яны робяць сабе ўзгалоўі, раніцай мыюцца, водзячы мордамі па роснай траве, вясной капаюцца ў раллі — нібы аруць. В. трымаюцца бліжэй да жытла людзей, не баяцца іх, калі тыя маюць пры сабе толькі палкі, і могуць цярпець іх удары. Не ядуць звычайную ежу ваўкоў — сырое мяса, падлу, нячыстых жывёл, нават галадаючы, а падбіраюць рэшткі людской ежы, косткі, выкінутыя кавалкі скураной вупражы і інш. В. можа загінуць ад кулі паляўнічага, тады на ім могуць выявіцца рэшткі вопраткі, крыжык, пярсцёнак ці іншыя знакі яго чалавечай прыроды. В. захоўваюць здольнасць думаць і перажываць па–людску, яны пакутуюць. Калі мінаецца тэрмін чараў, В. становіцца чалавекам. Лічылася, што В. можна дапамагчы хутчэй стаць зноў чалавекам. Дзеля гэтага трэба кінуць на яго *пояс*, накрыць абрусам, на якім асвячалі велікодную ежу, кінуць на яго сваю скінутую і разадраную адным узмахам *кашулю*, парваць ільняную нітку, пад якой В. прабег, і інш. Калі ўдзельнікі вяселля сталі В., то ім трэба зайграць на скрыпцы вясельныя песні, пры гэтым угаворваць: «Ці ня досыць вам хадзіць, людзей смяшыць, сабак дражніць? Ідзіце лепей дамоў!» Як толькі музыка зайграе песню, што ігралі ў момант іх зачаравання, В. радасна крычаць і становяцца людзьмі. Дзеці, народжаныя ў ваўкалацтве, таксама В. аж да ператварэння ў людзей іх бацькоў. Але нават ахрышчаныя, яны маюць адмоўныя рысы, акрамя выпадкаў, калі іх ахрысціў святар, які сам пабываў у ваўкалаках. Стаўленне да В. у народзе было дваістым, аднак пераважае

ўсё ж спачуванне, літасць, жаданне дапамагчы вярнуць ранейшы выгляд. Уяўленні пра В. шырока распаўсюджаныя ў славянскіх народаў, дзе яны маюць блізкія па гучанні назвы і надзяляюцца падобнымі рысамі. В. стаяць у адным шэрагу з іншымі пярэваратнямі, але паданні пра іх распрацаваныя лепей. Паводле беларускіх народных уяўленняў чалавек можа перакінуцца ў птушку, паўзуна, нават малую казурку ды кожную жывёліну — *лісу*, *мядзведзя*, тхара, *ласку*, у свойскую жывёлу і розныя неадушаўлёныя прадметы, што часта бачым у казках, баладах ды іншых творах.

Міф пра В. мае пад сабой розны грунт — найперш старажытную і.–е. культавую, сацыяльную традыцыю, успамін пра існаванне архаічных сацыяльных групаў «ваўкоў», а таксама жывыя штодзённыя назіранні за жыццём ваўкоў, з якімі нашым продкам давялося жыць у непасрэднай блізкасці, улічваючы прыродна–экалагічныя асаблівасці нашага рассялення ў лясной зоне. У выніку склаліся пэўныя ўяўленні, правілы паводзінаў, замацаваныя ў сакральных тэкстах і рэальных прыкметах. Сур'ёзнае стаўленне да ваўка як да годнага суперніка пераадольвалася ў казках, дзе яму адведзеная зніжаная роля. Юраўскія звычаі і абрады сведчаць пра існаванне агульнапрызнаных правілаў добрасуседства ці суіснавання чалавека і ваўка ў адной прасторы («Воўк каля гнязда не бярэ», «Якую скацінку воўк намеціў, тая яму і дастанецца» ды інш.). Існуе шмат успамінаў пра сустрэчы з ваўкамі, калі чалавек і воўк мірна разыходзяцца. Спачувальнае стаўленне да В., якія, паводле народных пераказаў, больш пакутавалі, чым прыносілі шкоду, магло быць падказана назіраннем за састарэлымі ваўкамі, што не маглі ўжо здабываць ежу паляваннем і таму цягнуліся да жытла ў пошуках спажытку. Паданняў пра людзей, што нараджаюцца са здольнасцю ператварэння ў ваўка і такімі застаюцца да смерці, у нас не зафіксавана.

Вобраз В. выкарыстоўваўся ў беларускай паэзіі ў розных аспектах. Так, Янка Купала звярнуўся да яго, малюючы чалавека–пярэваратня: «Як змеркне, як ноч дзень звае // І зораў паявіцца знак, // Па нівах, па сёлах шнуруе // Туды і сюды ваўкалак. // У поўнач на пні і на сталі // Знімае, ўздзявае свой від; // Не кеміць ні крыўды, ні жалю, // Ні наспаў магільных, ні пліт... »

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 145—146; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Волкодлак // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 242—243; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 30—32; *Купала Янка.* Збор твораў: У 7 т. Т. 3. Мн., 1973. С. 9; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 173—180; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 15—21; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1907. С. 76—78; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 67—70, 264; Тураўскі слоўнік. Т. 2. М., 1982. С. 267—268.

Л. Салавей

ВАЎКАМІ́Р, легендарнае паселішча, заснаванае легендарным высакародным рымскім шляхцічам, паплечнікам *Палямона* — Даўспрунгусам (герба Кітаўрас/Кітаўрус). Ён пайшоў далей за ўсіх спадарожнікаў Палемона на ўсход, яго валоданні распаўсюджваліся да ракі Вяллі. На рацэ Швента ён заклаў замак — В. Хроніка Літоўская і Жамойцкая адзначае, што паходжанне назвы невядомае.

Выразная славянская этымалогія назвы паселішча можа сведчыць пра славянскі элемент, які браў удзел у складанні міфа. Можна выказаць меркаванне, што паданне магло ў міфалагічнай форме распавядаць пра ўсталяванне мірных дачыненняў паміж прышлымі людзьмі і мясцовымі жыхарамі. Цікава, што на тэрыторыі Прыбалтыкі і Беларусі шмат міфалагічных паданняў аб людзях–ваўках (пачынаючы ад герадотаўскіх неўраў, якіх лакалізавалі ў вярхоўях Барысфена–Дняпра, і канчаючы паданнямі пра *ваўкалакаў).* Адзін з легендарных літоўскіх князёў меў таксама імя Воўк.

Цікавымі з'яўляюцца сведчанні падання аб дваістай, вертыкальнай структуры пабудовы Ваўкаміра. Адзін замак быў пабудаваны Даўспрунгусам на пагорку, а другі — унізе. Пазней такая ж структура сустрэнецца ў *Вільні*.

***Літ.*:** Хроника Литовская и Жамойтская // Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975. С. 16.

А. Прохараў

ВЕ́ДЗЬМА, **вядзьма́рка**, паводле ўяўленняў беларусаў, дэманічная істота, звязаная з надпрыроднымі сіламі, жаночае ўвасабленне «нячыстай сілы» (да па́ры і дзеля службы Д'яблу, Шатану, *Чорту*). Існуе і мужчынскі варыянт гэтай з'явы — вядзьмак. Найбольш поўнае апісанне ўяўленняў беларусаў пра В. зроблена М. Я. Нікіфароўскім. Вобраз В. — адзін з улюбёных персанажаў чарадзейных казак, дзе дадаткова выяўляюцца асобныя рысы яе характарыстыкі, а таксама ў замовах і іншых тэкстах.

Паводле вераванняў, В. жыве сярод людзей, але вылучаецца асаблівасцю паводзінаў і сваім выглядам: у яе можа быць падвойны рад зубоў, барадаўка ці пучок валасоў на твары, «лішнія» пальцы на руках ці адсутнасць некалькіх пальцаў, можа быць нават хвост даўжынёй з пядзю і іншыя адхіленні ці прыроджаныя калецтвы, якія выклікалі ў людзей прымхлівы страх. Лічылася, што ў В. і ведзьмакоў незвычайна змрочны выраз твару, бліскучыя вочы, кудлатая галава, павольны, хрыпаваты ці гартанны голас, асаблівая маўклівасць ці няспынная буркатлівасць, як бы размова з сабой, незвычайная хада. В. не здольныя спачуваць чужому гору і не дзеляцца сваім уласным, не моляцца Богу, пазбягаюць хадзіць у царкву, не выконваюць агульнапрынятыя абрады, унікаюць вясёлых людскіх сходак і да т. п. Вядзьмарства набываецца «самахоццю», па ўласнай волі, ці «нахраццю» — па злой задуме кагосьці, ці з выпадку (трапілася ліхая гадзіна).

В.–жанчына мае вялікія здольнасці перакідвацца ў іншыя істоты — *жабу*–рапуху, *птушку*, кабылу, *сароку*, *чорную котку*, *ласку*, а таксама перакідваць, зачароўваць іншых. Так, яна перакідвае ў казках брата–двайнюка і яго памочнікаў–жывёл у камяні. В.–жонка насылае на свайго мужа шматгаловых змеяў, але муж забівае іх мячом–самасекам. Здольнасць В. да метамарфозаў дазваляе ёй рабіць шкоду: перакінуўшыся жабай, яна высмоктвае *малако ў кароў* (гл. *Ведзьмы малочныя*), летучы на начное купальскае зборышча, яна адбірае лекавую сілу зёлак, збівае *расу* з травы, робіць *заломы* ў жыце ды інш. В. лётае па *паветры*, выкарыстоўваючы розныя прадметы ці жывыя істоты: *ступу, гаршчок,* лаўку, дошку або *ваўка*, *казла*, *мядзведзя*. Памяло ёй трэба, каб замятаць за сабой *сляды*, інакш па слядах можа ўчыніць ёй шкоду іншая В. Казачная В. жыве на адлюддзі, у лесе, у дзікім месцы. В. —

людаедка, яна выкрадае дзяцей, каб спячы іх ды з'есці, або спрабуе расквітацца такім спосабам з дзецьмі, пакінутымі ў лесе (магчыма, дзеля ініцыяцыйнага выпрабавання). Надпрыродныя здольнасці жанчыны–В. і яе дзейнасць абмежаваныя ў часе, у межах сутак — гэта начны час, у межах года — пераломныя моманты: купальскае сонцастаянне, *Масленіца* ці запусты. Пра яе начное жыццё можна меркаваць па чарадзейных казках, напрыклад па песеннай устаўцы ў сюжэце «Мядзведзь — касцяная нага»: «І куры спяць, // І гусі спяць, // Толькі ведзьма не спіць, // Чорну *воўну* прадзець, // Маю нагу варыць.// У–гу–гу–у! // Аддавай маю нагу!» (Мядзельскі р–н, запіс аўтара). Тут бачна, што сваё чорнае прадзіва В. ажыццяўляе тады, калі спяць куры і гусі, калі дзень не абвешчаны, і ўсякая нячыстая сіла вольна разгульвае па свеце. Можна меркаваць, што незвычайныя ўласцівасці В. — гэта вынік сувязі з «тым светам», з царствам сценяў. Лічылася, што В. не адчуваюць болю, калі біць іх па целе, але боль будзе шматкроць мацнейшы, калі біць верхнім бокам далоні (не як звычайна), асабліва ж калі біць па яе *сценю*: гэты сцень — прыхвасцень В., адзін з чарцей, які перадае боль на яе. В. нават можна знішчыць, калі праткнуць яе сцень цвіком з царкоўнага будынка. Калі ж В. пасля смерці выходзіць з магілкі, то асвечаным у царкве прадметам трэба праткнуць магілу або, раскапаўшы, забіць асінавы кол у сам труп В. (гл. *Вупыр*). Пашкодзіць жывой В. таксама можна найбольш тады, калі яна перакінецца ў іншую істоту, напрыклад у муху. Муха садзіцца на *цадзілку*, а яе можна разам з цадзілкай укінуць у вар. В. будзе пакутаваць. В. можна падсмаліць грамнічнай *свечкай*, закласці шляхі яе пранікнення *крапівай*–жыгучкай, *чартапалохам*, калючкамі, параніць і да т. п.

Вялікая сіла В. выклікала і вялікі страх перад ёй, адсюль і шматлікія спосабы змагання з ёй, розныя засцярогі. Правобразамі В., відаць, паслужылі асобы з незвычайнымі прыроджанымі ці набытымі фізічнымі і псіхічнымі ўласцівасцямі, выканаўцы архаічных абрадаў, пагарджаныя, выціснутыя на ўзбочча жыцця і адначасова сакралізаваныя, надзеленыя незвычайная сілай, страх перад якой стараліся нейтралізаваць у казках, перасцярогах і інш. Так, у казках В.–людаедку падманам прымушаюць спячы і з'есці ўласную дачку замест чужога кемлівага дзіцяці, у яе адбіраюць ці выкрадаюць чароўныя скарбы: цудоўнага каня, казла, залаты ліхтар, самапітны жбан, ратуюцца ад яе з дапамогай цудоўных прадметаў, што ператвараюцца ў розныя перашкоды на яе шляху.

Архаічнасць вобраза В. пацвярджаецца яшчэ і тым, што мужчыны лічыліся меней за жанчын схільнымі да вядзьмарства. Ведзьмакамі станавіліся прадстаўнікі складаных прафесій: *кавалі*, млынары (гл. *Млын*), леснікі, канавалы, даўнейшыя войты.

Існуе цяжкаўлоўнае адрозненне паміж ведзьмамі і чараўніцамі (гл. *Чараўнік*[1]). Чараўніца, відаць, больш лекарка, хоць яе дзеянні могуць прыносіць шкоду таксама. Жанчына–чараўніца, здаецца, не выходзіць, як В., з межаў сваёй людской прыроды.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 420—421; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1895. С. 32—34; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1907. С. 68—73; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. М., 1998.

С. 259—263; Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979; *Юсим М. А.* Ведьмы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 226—227; Słownik folkloru polskiego /Pod red. Juliana Krzyżanowskiego. Warszawa, 1965. S. 72—74.

Л. Салавей

ВЕ́ДЗЬМЫ МАЛОЧНЫЯ, ве́дзьмы–кароўніцы, міфічныя істоты, шкоднасць якіх палягае ў адбіранні імі ў *кароў малака*, ад чаго змяншаўся ўдой, яно рабілася вадкае, без вяршкоў, тым часам як у саміх В. м. малако станавілася надзвычай густое і адразу ў даёнцы збівалася ў масла. Свае чарадзейскія намеры В. м. найчасцей ажыццяўлялі ў тыя дні, «калі *раса* малочная» — на святога *Юр'я* (першае запасванне скаціны) і на *Купалле*. На купальскую ноч В. м. і чэрці (гл. *Чорт*) збіраліся разам і ладзілі агульнае купанне ў малацэ, адабраным у чужых кароў. У гэты ж дзень В. м. ездзілі на каровах з пашы да ваколіцы. В. м. ніколі не насілі з сабою малака — ім дастаткова было ўтыркнуць *нож* у дрэва, і адтуль яно пачынала струменіцца. Пад В. м. падазравалі асобных тутэйшых жанчын, здольных ажыццяўляць чарадзейскія дзеянні не толькі ў сваім натуральным абліччы (на ліхі промысел яны выходзілі *голымі* ці ў *кашулі*, з раскудлачанай галавой), але і ператвораных ў нейкую зааморфную істоту: *жабу*–рапуху, *сабаку*, *кошку*, *ласку*, *курыцу*, гругана, леляка (казадоя), гадзюку, яшчарку, муху. Здаралася, у народным уяўленні ствараўся кампілятыўны вобраз В. м.: яна малявалася велічынёй з *саву*, з жабінай галавою і на курыных нагах. Заўважаным у вядзьмарстве асобам стараліся нічога не даваць, каб праз пазычаную рэч В. м. не адабралі малака. Пашыранасць вераванняў пра В. м. прывяла да стварэння разнастайных лакальных варыянтаў гэтых вобразаў. Спосабы здабычы В. м. малака ўяўляліся неаднолькава. Адабраць малако ў каровы В. м. магла нават толькі глянуўшы на яе вымя ці пакаштаваўшы яе малака, а таксама ўзяўшы касмыль яе поўсці, пусціўшы сваю карову ў агульную чараду, пазбіраўшы раскіданыя пастухамі крошкі (ва ўсіх выпадках — праява кантактнай магіі), або «доячы» зубы *бараны* (імітацыйная магія) з думкамі пра пэўных кароў. В. м. нібыта ператваралася ў дробную жывёліну, падчэплівалася да вымя і высмоктвала малако, ад чаго карова шалела і захворвала на мастыт. Да *ўсходу сонца* В. м. бралі хустку ці анучу, цадзілку, кашулю, *ручнік* з кутасамі, размахвалі імі і цягалі па расе на чужых межах, градах, нівах. Пры гэтым прамаўлялі розныя магічныя словы: «Няхай з вады малако будзе»; «Малако з кветак чырвоных, жоўтых, белых... плыві да нас!»; «Кароўкі ўсялякае масці, няхай ваша малако да мяне ідзе!» Цягаючы анучку, па мянушках пералічвалі ўсіх кароў, і таму гаспадыні давалі каровам падменныя мянушкі, адпаведныя дням іх нараджэння (Васкрасёха, Панедзя, Аўтурэня, Сярода, Чацвера, Пяцёха, Субоня), або мянушкі свінні, кошкі, сабакі і г. д., у выніку чаго В. м. атрымае ці малако, ці мачу ад гэтых жывёлаў. Потым тую ж палатніну В. м. падвешвалі ў хаце і падстаўлялі збанок, куды сцякала малако, або кідалі яе ў бочку, і тая напаўнялася малаком. В. м. збіралі ў *Чысты чацвер* з поля абранага гаспадара 9 камянёў і, напаліўшы іх, кідалі ў збанок з вадою, пасля чаго малако ад суседавай каровы пераходзіла да чарадзейкі. В. м. давалі чужой карове *трыпутнік*, сарваны імі зубамі на межах, а таксама выкідвалі на вуліцу дзяркач ці *цадзілку*, і якая карова зачэплівала іх, тая і страчвала малако. Ад шкоднага ўздзеяння В. м.

існавала цэлая сістэма *абярэгаў*: на шыю карове вешалі васковыя *свечкі*, *часнык*, асвечаную *соль*, а на *рогі* — *вянкі* з папараці і з асінавых галінак; першацёлкам у рагу свідравалі дзірачку і, заліўшы туды ртуць, залеплівалі воскам ад грамнічнай свечкі; пры запасванні, каб усе чары аказаліся марныя, праціралі вымя асвечаным *макам*, змазвалі асвечаным салам, клалі на Юр'я ў варотах *жалеза*, ніты ад кроснаў («Як гадзюка нітоў не разбярэ, так ад кароўкі малака не адбярэ. Як жалеза гадзюка не ўгрызе, так каб ведзьма маю кароўку не ўгрызанула»); гаспадары падкурвалі кароў асвечанымі зёлкамі; давалі з'есці карове стоўчаную высушаную змяю, знойдзеную напярэдадні Юр'я; пакрывалі карову *кажухом*; абсявалі абору *крапівою*, *макам*; вешалі на *вароты* хлява калючыя, пякучыя і з горкім пахам *расліны*, *грамнічныя свечкі*, на якіх, казалі, застаюцца сляды зубоў В. м., якая так і не здолела прабрацца ў хлеў; на *Вадохрышча* рабілі драўляны *крыж*, апускалі яго ў *калодзеж* на *ваду*, а дастаўшы, прымацоўвалі на варотах; праганялі карову праз распалены на вуліцы *агонь*, які мусіў знішчыць чары. Каб дакладна ўстанавіць, хто сярод вяскоўцаў В. м., таксама існавалі розныя спосабы: перасыпалі ў паселішчы вуліцу льняной кастрыцаю ці прынесенай з лесу ігліцаю з *мурашкамі* або працягвалі ўпоперак дарогі спрадзеную левай рукою канапляную ці льняную нітку, і тады менавіта ведзьміна карова не здолее пераадолець гэтай перашкоды; трэслі канаплю–самасейку, у выніку чаго В. м. павінна была прыбегчы; набіралі з купальскага вогнішча *попелу* і стаялі на ростаньках, і туды мусяць сабрацца ўсе В. м., каб выпрасіць таго попелу; В. м. можна, лічылі, убачыць, выйшаўшы за хлявы з *хамутом* на шыі або калі глядзець праз *барану* на статак ці праз дзірачку ад агарка лучыны — на людзей, што моляцца ў царкве ў велікодную ноч; В. м. можна выявіць і па тым, што менавіта каля яе хаты спыняюцца і рыкаюць суседскія каровы. Супраць В. м. стараліся змагацца і актыўнымі дзеяннямі. Угледжаную ў хляве вялікую жабу ці не сваю кошку тройчы білі крыж–накрыж лазовым прутом як нераўвасобленую В. м. і выгуквалі яе імя. Падазронай жабе наносілі раны, спадзеючыся, што адпаведнае калецтва праявіцца і на сапраўднай ведзьме або наагул праколвалі яе асінавым калом. У пакаранні В. м. таксама прымянялася імітатыўная магія: у толькі што падоенае малако ўкідвалі напаленую да чырвані падкову, і сэрца шкодніцы абавязкова засквarыцца. Гэтаксама прынятую за В. м. муху завязвалі ў цадзілку, калолі *іголкамі* і вешалі ў анучцы пад загнетам, распаліўшы агонь асінавымі дровамі і крапівою, каб дакладна так пякло і калола ліхадзейцы. За суткі такіх выпрабаванняў, казалі, В. м. можна давесці да смерці. Калі ж яна ўсё–такі прыбяжыць прасіць літасці, трэба пільнаваць, каб, адыходзячы, не знесла з двара шчопаць зямлі ці якую трэску, бо ўсе свае чары паўторыць ізноў.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 377, 429—431, 434, 464, 466, 469—478, 583; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 354—369; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 91—94, 143—158, 485, 641, 642.

У. Васілевіч

ВЕ́НІК, прадмет хатняга ўжытку, надзелены ў народных уяўленнях дэманічнымі і апатрапейнымі якасцямі. Утылітарная яго суаднесенасць са *смеццем* паказвае на сувязь з продкамі,

бо смецце само па сабе з’яўлялася як бы матэрыяльным увасабленнем *душы* чалавека: будучы ў судакрананні з чалавекам, яно «ўцягвала» яго пэўную ідэальную частку, надоўга захоўвала яе. Таму натуральнае атаясамленне В. з хатнім духам. У вёсках забаранялася выкідваць В., так і казалі: «Не нада выкідаць гаспадара». В.–*дамавік* як увасабленне душаў–апекуноў станавіўся надзейным *абярэгам* хаты ад пранікнення варожых уплываў: В. клалі пад *калыску*, маладым пад падушку, мялі хату пасля *заходу сонца* і ставілі ў *парозе*, калі хадзіў *нябожчык* (параўн. і моўны абярэг: «Соль табе ў вочы, галавешку ў зубы, галень між калень»). У абрадах пахавання В. дэманструе рысы як абярэга, так і ўвасаблення душы памерлага продка (што ў дыяхраніі арганічна звязана). Забараняецца месці ў хаце пасля таго, як нехта выправіўся ў дарогу, а таксама ў памінальныя дні. На Палессі не чапалі В. без патрэбы, «каб не патрывожыць душу». Вядомыя прадпісанні перакідваць В. праз страху для палягчэння агоніі таму, хто памірае. Семантыка В. як увасаблення і локуса дамавіка/душаў продкаў абумовіла выкарыстанне яго ў народнай медыцынскай магіі. Адметна, што В. мог «прымаць на сябе» *хваробу* («ад урокаў матка хуценька праводзіць В. злева і выкідае той венік з хаты») і служыць своеасаблівым каналам для яе выдалення. З утылітарнай функцыяй ачышчэння, вымятання нечысці звязаны абарончыя, ачышчальна–прадукавальныя функцыі В., успрыманне яго як сродку пазбаўлення ад *сурокаў* і хваробаў.

Шырока распаўсюджанае ўспрыманне В. як атрыбута нячыстай сілы (на В. лётае *чараўніца*, а нячыстая сіла нават набывае выгляд мятлы) грунтуецца на хрысціянскай інверсіі семантыкі паганскіх багоў, душаў продкаў, калі яны набылі рэзка негатыўнае да сябе стаўленне і перайшлі ў разрад нежыці.

У народнай культуры размяжоўваюцца функцыі В. зялёнага і сухога, «змеценага», які ў дыялектах меў назовы «галень», «дзяркач» і актуалізаваў рысы пераважна хтанічна–дэманалагічнага кшталту. Зялёны, лазневы В., наадварот, увасабляў мужчынскую моц, здароўе, хоць і лічыўся датычным да праяваў іншасвету.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 97—102; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Веник // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 307—314; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер’і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 35—37.

Т. Валодзіна

ВЕРАБЕ́Й, паводле беларускіх народных уяўленняў — птушка–шкоднік, птушка–злодзей: крадзе зерне, дзе б яно не знаходзілася, знішчае частку ўраджаю, асабліва вераб’іным нападам падлягалі *каноплі*. В. трапіў у шэраг нешанаваных, хоць і не вельмі грозных «ворагаў» селяніна. Паводле народнай міфалогіі, В. скача дзвюма ножкамі адразу, бо за правіннасць у часе выбараў птушынага цара яму звязалі ногі. В. добра жыве і множыцца, бо гэта дазволіў яму Бог за тое, што ён украў адзін цвік, якім збіраліся прыбіваць Ісуса да крыжа. *Душа нябожчыка* ў выглядзе В. можа прылятаць да блізкага чалавека, які моцна па ім смуткуе. У выглядзе В. лятаюць няхрышчаныя душы, значыць, В. належыць да разраду хтанічных істот. На Палессі В. залічаюць да тых гадаў (*вужоў*, *жаб*, смаўжоў ды інш.), што былі сабраныя ў торбу на знішчэнне, але па неасцярожнасці былі выпушчаныя чалавекам (анёлам), за што апошні

быў ператвораны ў *бусла*. Паўднёвыя славяне, сям–там рускія і палешукі пяклі В. на Новы год і разгаўляліся імі. У іншых раёнах Беларусі В. палілі, а *попел* захоўвалі, каб дадаць яго да насення вясной дзеля магічнай засцярогі ад гэтых птушак. Па В. дзяўчаты варажылі пра замужжа: злоўленага В. кідалі ў запаленую печ, калі той здолеў вылецець, то і дзеўка «вылеціць» замуж. Існаваў беларускі народны танец «Верабей», заснаваны на імітацыі рухаў В. Усё гэта сведчыць, што ва ўяўленні чалавека яго шэры спадарожнік займаў не апошняе месца.

У беларускім казачным эпасе ўтрымліваецца матыў варагавання В. і *мышы* (казка «Верабей і мышона»). Пры гэтым В. выступае рэпрэзентантам усіх птушак — насельнікаў паветранай прасторы, а мыш — рэпрэзентантам усіх звяроў, насельнікаў зямной паверхні. У вайне птушак і звяроў В. выступае як няўдалы супернік мышы. Складаныя стасункі В. і з *варонай*. Так, па парадзе вароны В. склікае ўсё птаства на вайну са звярамі, але ў казцы «Пціцы на Русі» В. выступае крыўдзіцелем вароны, якую пабіў за тое, што яна нібыта накаркала кепскае надвор'е, якое не дазволіла мужыку змалаціць збожжа. І ў гэтай жа казцы вераб'і выступаюць у ролі пасланцоў цара птушак *арла*, якія мусілі запрасіць варону на суд за тое, што яна крыўдзіць малых птушак. У выніку варона была асуджаная на смяротнае пакаранне. Нязгода В. з варонай і *сарокай* падкрэсліваецца і ў казцы «Пташэчча піва», калі гэтыя тры птушкі не змаглі разам зрабіць супольнага піва. Шкадлівыя функцыі В. падкрэсліваюцца ў кумулятыўнай казцы «Верабейка на былінцы», у якой толькі чарвякі паслухаліся В. і ўрэшце прымусілі галінку калыхаць В. У казцы «Быль і верабей» просьбу В. выконваюць стральцы, караючы гэтым самым і чарвякоў, якія адмовілі таму ў дапамозе.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 586—598; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 366—368; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 172—173; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 195—196, 230; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 314, 336.

Л. Салавей, С. Санько

ВЕРАЦЯНО, начынне для прадзення. В. і праселкі знаходзілі ў курганах IX і X стст. Сакральнасць В. перадусім тлумачыцца самім дзеяннем, што выконваецца з дапамогаю гэтага прадмета: з хаатычнай валакністай масы ствараецца ўпарадкаваны пачатак — *нітка*. Акрамя таго, уяўленні пра тое, як «завярцелася, закруцілася і выкруцілася неба», а затым «пачала круціцца і выкруцілася зямля», дазваляюць змясціць В. на месца восі, цэнтра Сусвету (параўн. у гэтым стасунку «Тымей» Платона).

Уяўленні і магічныя прыёмы заснаваныя на рэальных уласцівасцях В., на тым, што яно круціцца. Таму В. забаранялі дакранацца да дзіцяці, бо яно перастане расці — стане падобным да В., якое расце ўшырыню, а па вышыні не мяняецца. В. уваходзіць у шэраг вострых калючых прадметаў, што абумовіла яго выкарыстанне ў якасці *абярэга* і сродку супрацьдзеяння нячыстай сіле: тры В. клалі пад *калыску*, праз іх пералівалі *ваду* ад *сурокаў* ды інш. Укол В. у народнай традыцыі таксама набываў адметныя рысы — узгадаем казачны матыў пра царэўну, якая засынае, укалоўшыся В. У беларусаў «укалоцца верацяном — да кахання».

Відаць, падабенства рухаў кручэння В. і *змяі* сталі грунтам іх актыўнага зближэння ў народных уяўленнях. Так, на *Каляды*, *Благавешчанне* В. хавалі што далей, бо іх знаходжанне навідавоку абяцала сустрэчу змей улетку («верацёны вужамі пойдуць у лес»). У легендзе ў змяю–вераценіцу ператварылася В., якім пралі на Каляды і выкінулі, замест таго каб спаліць. У змей улетку ператвараліся і проста нядбайна кінутыя на Каляды В.

В. асэнсоўваецца як абавязковы атрыбут Пятніцы — жанчынападобнай міфалагічнай істоты, якая жорстка карала тых, хто парушаў забарону працы ў *пятніцу*. На глыбінным роўні прадзіва ставілі да Пятніцы як да жаночага боства, актыўнага творцы існага.

Будучы толькі жаночай прыладай працы, В. становіцца жаночым атрыбутам і ў такой якасці выступае ў полавызначальных рытуалах — на В. адразалі пупавіну дзяўчынкі, каб тая стала добрай праллёй.

З іншага боку, В. мае і выразную эратычную — мужчынскую (фалічную) — семантыку. Так, калі ў дзяўчыны, якая прадзе, часта падае В., то гэта значыць, што сяброўка адбівае яе каханага.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 180, 360, 368—369; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 39—40.

Т. Валодзіна

ВЕ́РБНІЦА, Ве́рбная, Па́льмавая нядзе́ля, апошняя перад *Вялікаднем* нядзеля, з якою было звязана асвячэнне ў храмах галінак *вярбы*, што служыла аберагальным і прадукавальным сродкам. У некаторых мясцінах Гарадзенскай губерні яшчэ ў XIX ст. на В. прывозілі ў цэрквы вярбу цэлымі дрэвамі з карэннямі і пасля асвячэння ламалі з яе галіны. Гістарычныя вытокі В. верагодна паходзяць ад паганскіх часоў, калі продкамі ўшаноўваўся культ зеляніны, што звязвалася з прыходам вясны і распусканнем першага дрэва. У хрысціянстве гэты дзень прымяркоўваецца да Уваходу Ісуса Хрыста ў Ерусалім, дзе народ сустракаў яго пальмавымі галінкамі.

Пасля асвячэння прынята было сцябаць вербачкамі адзін аднаго з прыгаворкамі і пажаданнямі: «Не я б'ю — вярба б'е. За тыдзень — Вялікдзень», «Хвароба ў лес, здароўе ў косці». Верылі, што, б'ючы галінкамі, можна перадаць чалавеку здароўе, жыццёвую моц, хараство гэтага дрэва, якое першым абуджаецца ад зімовага сну: «Будзь здароў увесь год, як калядны лёд», «Будзь здароў, як вада, а расці, як вярба». Выкарыстоўвалася вербачка і ў народнай медыцыне: ад зубнога болю і ад *ліхаманкі* трэба было з'есці 9 вербных пупышак; давалі дзецям ад глістоў. Падпальвалі галінку і дымам абкурвалі хворага, гняздо квактухі, *попелам* яе пасыпалі месца вакол *калыскі* нованароджанага дзіцяці. З дапамогаю вербачкі дзяўчаты праводзілі *варажбу*: сцебануўшы незнаёмага хлопца, пыталі ў яго імя, спадзеючыся даведацца пра імя свайго суджанага. Асвечанай вярбе надаваліся магічныя ўласцівасці, таму яна, як хрышчэнская *вада* і *грамнічныя свечкі*, доўга захоўвалася ў доме і ўжывалася пры розных патрэбах. Яе бралі з сабой перад ворывам, калі збіраліся на праведкі нівы; на *Юр'е*, калі ішлі ў поле «*расу* таптаць» і ўторквалі ў зямлю, каб збожжа было тоўстае і вялікае, як вярба; на зажынкі. З'еўшы пупышку з асвечанай вербачкі падчас першага *грому*, можна было не баяцца летніх *навальніц*. А ўлетку, пры набліжэнні навальніцы,

асвечаны дубчык выстаўлялі на *акно*, каб адагнаць хмару; супраць граду галінку падпальвалі. Ад пажару білі вярбою кожны вугал у доме. Але найчасцей выкарыстоўвалася асвечаная вярба ў жывёлагадоўлі. Яе вешалі ў хляве, ёю сцябалі скаціну, каб была здаровая, плодная, не паддавалася *урокам*, прычым асабліва тады, калі карова доўга заставалася ялавіцаю ці была цельная. Асвечаным дубчыкам выганялі кароў у першы раз на пашу на веснавога Юр'я. *Пастух* цэлы дзень мусіў трымаць вербачку пры сабе, тройчы выцінаючы кожную жывёліну, а потым уторкваў або ў мурашнік, каб і яго статак быў дужы і не разбрыдаўся, або, вярнуўшыся, — у страху, каб жывёлы своечасова вярталіся дадому і не баяліся нечысці.

Каталікі–беларусы імітаваныя «пальмы» аздаблялі засушанымі і фарбаванымі кветкамі, травамі, каласкамі, мохам. Імі ўпрыгожвалі дом, клалі на магілы блізкіх людзей. З надыходам зімы пальму кідалі ў полымя.

Асвячэнне вярбы ўспрымалася ў народзе як выгнанне з яе нячыстага духа. Паводле народных вераванняў, чэрці ўцякаюць з вады пасля *Вадохрышча* і пасяляюцца на вярбе, ажно пакуль тую не асвецяць на В., пасля чаго ўцякаюць у траву да яе асвячэння на Яна (*Купалле*).

Згодна з народнымі назіраннямі, *маразы*–«вербічы» на передвелікодным тыдні неабходны менавіта ў гэты час, каб не было больш позніх маразоў, якія могуць пашкодзіць сяўбе і ўсходам ярыны.

Літ.: Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 143—154; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 628; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998.С. 573—574.

У. Васілевіч

ВЕ́ЦЕР, з'ява прыроды, у традыцыйных уяўленнях нярэдка амбівалентная: гэта і магутная стыхія, супрацьпастаўленая нячыстай сіле, і ўласна яе параджэнне, увасабленне, калі В. персаніфікуецца і дэманалагізуецца. Палешукі ўяўлялі В. у постаці пачварнага, пузатага чалавека з доўгімі, падобнымі да гусінай дзюбы вуснамі. Дзюба гэтая, каб выклікаць моцны В., шырока раскрываецца, а каб халодны — шчыльна сціскаецца, пакідаючы на канцы толькі адну адтуліну. Самая адметная, нават дыферэнцыяльная прыкмета міфічнай постаці В. — яго вялікія вусны, праз гэта ўзнік нават асобны дэмонім — *лупаты*: «А сёння лупаты дзьме ды дзьме; у ветры лупы, як каўбасы тоўстыя». У беларусаў існуе і асобнае дэманалагізаванае найменне — ветры, вятры. Гэта абагуленая назва *нячысцікаў*, якая захавала старажытную семантыку, матываваную разбуральнай сілай В., а таксама яго здольнасцю прыносіць розныя хваробы: *падвей*, ветраніцу, вятранку. Эпітэтам ветраны характарызуюцца і *урокі*, ляк, *каўтун* і інш. «На вецер» пасылалі злыя намеры — «а той вецер, каго пападзе, — скруце, зламае, неўма што стане, і забярэцца нячысты дух усярэдзіну». Менавіта праз В., казалі, *ведзьма* насылае свае чары. У былічках кінуты ў слуп *віхору*, В. *нож* пакрываецца крывёю або нават прыходзіць чорт з нажом, утыркнутым у нагу, і абяцае служыць да смерці, калі гэты нож вымуць.

Аднак менавіта з В. лічылася магчымым адаслаць, адправіць хваробы (параўн. выраз «Ветры яго вазьмі»). Дабратворная сіла В. дапамагае чалавеку, наганяе дажджавыя хмары, прыводзіць у дзеянне ветравыя *млыны*.

Прычыны В. звязваліся з уяўленнямі пра сувязь атмасферных з'яў з тым светам, лічылі за прыстанішча

духаў і дэманаў. Моцны і працяглы В., асабліва ў сонечнае надвор'е, паказваў на гвалтоўную і дачасную смерць чалавека, пераважна тапельца або вісельніка. В. тады, згодна з павер'ем, абураны дачаснай смерцю і хоча выплюхнуць першага з вады, а другога — вырваць з пятлі. Напрамкам В., у паданнях, кіруюць дзеці, якіх прыспалі маці. Каб папярэдзіць моцны В., забаранялі спальваць галень, бяліць палатно ў час красавання жыта. В. можна было свядома кіраваць: беларусы лічылі, што млынар павінен умець «запрагаць вецер», выклікаць яго ў патрэбны час, кідаючы жменямі муку ўгору.

У дэндралагічным кодзе В. адпавядае *арэх*. Так, паводле народных прыкметаў, калі на Раство або Новы год будзе В., то налета чакаецца багата арэхаў.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 135; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 329, 345; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 40; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 214; *Романов Е.* Белорусский сборник. Т. 8. Вильно, 1912. С. 45—46; Т. 5. Витебск, 1891. С. 3; *Сержпутоўскі А.К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S.157.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, У. Лобач

ВЕЧАРНІ́ЦА, **Вечарні́чка**, назва планеты Венеры ў яе вечаровай бачнасці. З Венерай у ранішняй бачнасці — *Зарніцай* — у народнай свядомасці не атаесамляецца. Згодна з народным павер'ем, *Бог* пасылае В. агледзець зямлю перад наступленнем начной цемры. Падобная назва сустракаецца ў іншых слав. мовах, параўн. рус. Вечерница, с.–х. Вечерњача, польск. Wieczornica. Параўн. таксама літ. vakarìnė, ням. Abendstern 'тое самае'. Мяркуецца, што менавіта В. павінна ў «пакаранні Месяца» за шлюбную здраду *Сонцу* ў міфалагічным сюжэце «Нябеснай сям'і» (больш падрабязна гл. *Месяц*). Гл. таксама *Воўча звязда*.

Незлічоныя звароты да «вячэрняй зары (зоркі, зорачкі, зарніцы, зары–зараніцы)» у беларускіх замовах ад усіх хваробаў і іншых напасцяў. Яна называецца «божай памачніцай». Гэта яе сталая характарыстыка. Не ва ўсіх выпадках, безумоўна, гаворка ідзе менавіта пра В. У шэрагу выпадкаў замова звернута да зары — свячэння неба на захадзе перад змярканнем. Але наяўнасць замоваў, дзе абодва вобразы можна разглядаць у паралельным шэрагу (параўн. «Добрай парой, вячэрняй зарой, вячэрняй зараніцай, божай памашніцай прыступі, памажы...»), дазваляе меркаваць, што і В. грала паважную ролю ва ўяўленнях беларусаў.

Літ.: *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 79; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 31; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 1. Мн., 1979. С. 304; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 154.

С. Санько

ВІДУ́ШАВА ГАРА́, Аві́душава гара́, Аві́дава гара́, Ві́дзіуш гара́, Ві́тава гара́, сакральная гара блізу в. Кажан–Гарадок, недалёка ад упадзення р. Цны ў Прыпяць. Існуюць розныя паданні пра гару: што быццам тут жыў выгнаннік Авідзій, пахаваны рымскі паэт Авідзій, які загінуў недзе на Палессі. Некаторыя даследнікі звязваюць назву са славянскім богам Вітам, які меў *сем* галоў і сем мячоў на поясе.

***Літ*.:** Донесения о первых успехах путешествия в России Зорияна Долуга–Ходаковского из Москвы 13 липца 1822 г. // Русский исторический сборник, издаваемый Императорским обществом истории и древностей Российских. Том. 7. М., 1844. С. 84; Памятная книжка Минской губернии на 1878 год. Часть II. Мн., 1878. С. 117; З. *Zieńkiewicz R.* O uroczyskach i zwyczajach ludu Pińskiego oraz o charakterze jego pieśni// Biblioteka Warszawska. T. 4. Warszawa, 1852. S. 505—527.

Л. Дучыц

ВІ́ЛЬНЯ, горад, заснаваны вялікім князем літоўскім Гедымінам (1316—1341) блізу 1323 г. (паводле Стрыйкоўскага, у 1322 г.) пры сутоку рэк *Вяллі* і Вільні. Горад атрымаў сваю назву ад ракі. З В. быў звязаны шэраг міфалагічных паданняў.

Паданне, змешчанае ў Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай і ў блізкіх да яе летапісах, апавядае, што Гедымін паехаў са сваёй сталіцы Трокаў на паляванне каля ракі Вяллі. На адной з гор ён забіў магутнага *тура*. Пазней гэтая гара атрымала назву Туравай. Стрыйкоўскі сведчыць, што з чэрапа забітага тура быў зроблены пазалочаны куфар, які доўгі час быў скарбам вялікакняскай сям'і, і толькі князь Вітаўт падараваў яго імператару Свяшчэннай Рымскай імперыі Сігізмунду. Пачыналіся прыцемкі, і Гедымін спыніўся на ноч каля свяцілішча *Швінтарога*, дзе спальвалі літоўскіх князёў, пры сутоку Вяллі і Вільні. У сне яму з'явіўся вялікі *жалезны воўк,* які стаяў на Туравай гары і выў як сотня ваўкоў. Сон уразіў князя, і ён пажадаў даведацца аб яго значэнні. Быў выкліканы вярхоўны паганскі святар крыве–крывэйтыс *Ліздзейка,* які і растлумачыў князю, што на гэтым месцы трэба закласці горад, слава якога, як сведчыць выццё ваўка, разыдзецца па ўсім свеце. Гедымін прыносіць ахвяры ў свяцілішчы Швінтарога і намерваецца перанесці сваю сталіцу.

Паданне аб заснаванні Вільні належыць да шматлікіх міфаў аб заснаванні гарадоў на месцы паспяховага палявання, якія пашыраны ва ўсім свеце. Само паляванне валадара дзяржавы амаль ва ўсіх традыцыях мела добра вызначаныя сакральныя рысы, яму аддавалася вялікая ўвага ў рэлігійных культах і мастацтве. Забойства звера перад пабудовай горада можна разглядаць як міфалагічнае разуменне ахвярапрынашэння, якое ў рэлігійным плане будзе спрыяць будучыні горада. Відаць, нездарма ў паданні выступае менавіта тур (параўн. *Тураў*), бо гэтая жывёла вельмі шанавалася ў Вялікім Княстве Літоўскім. Так, тур ці бык удзельнічаў у рэлігійных рытуалах клятвы пры дзяржаўных дамовах. Адмысловую ролю гэтых жывёл адзначае аўтар «Песні пра зубра».

Другі звярыны персанаж, які дзейнічае у паданні, — *воўк*. Гэта таксама невыпадкова. І ў беларускай, і ў літоўскай міфалогіях добра прасочваецца сувязь вобраза ваўка з ваяўнічасцю. З ваўкамі параўноўваліся шматлікія князі–ваяры, перш за ўсё *Усяслаў Чарадзей*. Не забываймася і на тое, што ў беларусаў наагул сустрэча з ваўком падчас падарожжа ўважалася за вельмі добрую, спрыяльную прыкмету.

Далей Хроніка сведчыць, што на Туравай гары Гедымін пабудаваў Верхні замак. Тут жа, па словах летапісца, было закладзена свяцілішча «Перкунаса, ці *Перуна*». Стод Пяркунаса быў з крамяню, і святары высякалі з яго новы *агонь*. Каля стода гарэла непагаснае вогнішча. Ніжні замак быў пабудаваны на гары Швінтарога, летапісец называе яго яшчэ Крывым замкам. Гэтая думка аб ідэнтычнасці Ніжняга і Крывога замкаў доўгі час

не аспрэчвалася. Але цяпер з'явіліся падставы казаць аб магчымасці існавання яшчэ адной асобнай часткі будучага горада за ракой Вяллёй — Крывога горада (параўн. пасад Крывец у Полацку). Яго назву можна выводзіць не толькі ад характару пагоркавай мясцовасці, але магчыма бачыць сувязь назвы з этнічным кампанентам *крывічоў*. Супольнае жыццё розных этнасаў на адной тэрыторыі было нярэдкім пры пабудове шматлікіх гарадоў.

У структуры пабудовы горада можна ўбачыць пэўную сістэму. Перадусім гэта структурная вертыкаль Верхні замак — Ніжні замак, звязаная з міфалагічным супрацьпастаўленнем верху і нізу. Верх звязваўся з Перкунасам, свяцілішча якога ўсталяваў Гедымін (не зусім зразумела, што адбылося са свяцілішчам Пяркунаса на Швінтарозе). Ніз атаясамліваўся з пахавальнымі рытуаламі і іх багамі, якія адначасова маглі быць багамі багацця і надаўцамі плоднасці. Безумоўна, што сваю ролю ў гэтым плане адыгрывала месца спалення памерлых князёў. На думку У. М. Тапарова, семантыка ніжняга свету, царства памерлых і звязанай з ім плоднасці ўвайшло і ў назву горада — Вільня, якое паходзіць ад назвы ракі (узмацняюць карціну і найменне другой ракі і яе другое імя — Вялля–Нярыс). Ён звязвае назву горада з і.–е. *vel–/ *vil–/ *vol– — з ідэяй царства памерлых і плоднасці. З гэтым жа семантычным пластом звязана і імя аднаго з самых шанаваных славянамі багоў — Валаса–*Вялеса*, «скоццяга бога», бога багацця, валадара свету памерлых (параўн. літ. Velnias «чорт», velionis «нябожчык» і да т. п.). Дарэчы, у гэтым плане можна параўнаць і гарадскую структуру Кіева, дзе свяцілішча Перуна знаходзілася на княскім двары на гары (верх), а стод Вялеса — на Падоле, у гандлёвым раёне блізу Дняпра (ніз).

Калі ўлічваць магчымасць існавання ў Вільні асобнага Крывога горада, можна ўбачыць і іншую, траістую, гарызантальную, а можа, і сацыяльную структуру. Тады ёсць падставы казаць і пра магчымую суаднесенасць трох частак адзінага горада з траістай сістэмай падзелу і.–е. грамадства паводле Ж. Думезіля, калі Верхні замак звязваўся з ваярамі і княскай уладай, Ніжні — са святарамі, а Крывы горад — з рамеснікамі. Хоць і гэтая траістая структура можа згортвацца да дваістай па этнічным прынцыпе: балцкі элемент — славянскі элемент.

Пазней у міфалогіі, звязанай з Вільняй, усё больш актуалізуецца яе падабенства з Рымам. Гэта, вядома, адпавядала спробам валадароў ВКЛ весці сваё паходжанне з Рыма праз *Палямона*. Так, неаднаразова адзначаецца, што, як і Рым, Вільня пабудавана на 7 пагорках. Да пазнейшых навацый далучым і версію польскага храніста Я. Длугаша пра рымскага (італьянскага) арыстакрата князя Вілюса, які быццам бы і заснаваў Вільню.

Літ.: *Топоров В. Н*. Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто–славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 3—71; Хроника Литовская и Жамойтская // Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975. С. 39—41.

А. Прохараў

ВІЛЬЧА́К, ві́льчык, канёк, канструктыўны элемент, які ўтвараецца верхнімі перакрыжаванымі канцамі дошак–закрылін, што прыкрываюць тарцы двухсхільнай страхі. Вядомы ў будаўніцтве многіх народаў Еўропы, у тым ліку па ўсёй Беларусі, акрамя хіба некаторых раёнаў Гомельшчыны, дзе пераважалі 4–схільныя дахі. Парныя В. — найбольш старажытны

і пашыраны канструктыўна–мастацкі элемент традыцыйнага жытла. Тэхнікай прапілоўкі іх вырашалі ў выглядзе стылізаваных конскіх галоў, птушак, змеяў, рагоў ды інш. У старажытнасці такія В. выконвалі ролю *абярэга* — сімвалічнага прадмета, якому прыпісвалі магічную здольнасць засцерагаць жыллё ад няшчасцяў і ліхіх духаў. Ёсць меркаванне, што папярэднікамі В. былі часткі свяшчэнных птушак ці жывёл (галовы, рогі, хвасты), якія мацаваліся на вяршыні шчытоў жытла. На Палессі ахоўная роля В., выкананых у выглядзе парных галовак буслоў ці змеяў, захоўвалася яшчэ і ў пач. XX ст. Сёння магічны сэнс В. страчаны, ім надаецца толькі дэкаратыўнае значэнне. Парныя В. саступілі месца адзінарным, выпілаваным з адной дошкі і прымацаваным на скрыжаванні закрылін. Акрамя традыцыйных зааморфных і арнітаморфных матываў шырока ўжываюцца геаметрычныя, раслінныя, стрэлападобныя, далучаецца сучасная эмблематыка ды інш.

Літ.: *Нікольскі Н. М.* Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства. Мн., 1933; Беларуская народная архітэктурная разьба. Мн., 1958; *Сахута Я. М.* Народная разьба па дрэве. Мн., 1978.

Я. Сахута

ВІНАГРА́Д, **«віно»**, паводле беларускай народнай традыцыі незвычайная расліна, сімвалічны вобраз якой шырока выкарыстоўваецца ў песенным і выяўленчым народным мастацтве (пры адсутнасці этыялагічных міфаў пра яе), адна з раслін, культываваных індаеўрапейцамі з глыбокай старажытнасці, пра што сведчаць пісьмовыя і археалагічныя дадзеныя.

У беларускай вуснапаэтычнай традыцыі «віно» і «вінаград» маюць вялікую семантычную нагружанасць, выступаюць у ролі складаных сімвалаў, захоўваючы яшчэ значэнні: «віно» як зялёны вінаградны куст, «вінаград» як вінаграднік, вінны гарод, «сад–вінаград». Гэтыя вобразы ўключаюцца ў абрадавыя тэксты, у валачобных песнях служаць прыпевамі–заклікамі, прыпевамі–весткамі: «Ой, зялён явар, вінаград!», «Да віно ж ты маё зеляно!» і інш., што павінна было сігналізаваць пра наступленне вясны, пачатак новага года. «Вінаградная» сімволіка шырока выкарыстоўваецца ў абрадавай паэзіі, асабліва ў вясельных песнях, магічным шляхам вызначаючы характэрныя аптымістычныя рысы важнага пераломнага моманту ў лёсе чалавека і яго будучыні: здароўе, плоднасць, багацце, хараство — усю «салодкасць» маладога жыцця. Насуперак таму, што ні ў прыродзе, ні ў садоўніцтве Беларусі вінаград («віно») не быў пашыраны, з'яўляючыся тыповай паўднёвай раслінай, у фальклорнай традыцыі беларусаў ён займае значнае месца.

Літ.: *Иванов В. В.* Вино // Мифы народов мира. Т. I. М., 1987. С. 236—237; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II. Тбилиси, 1984. С. 651—654; *Салавей Л. М.* Вытокі песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 126—135.

Л. Салавей

ВІНО, у міфалогіі адзін з сімвалаў урадлівасці і міфалагічны знак, які атаясамліваюць з *крывёй* чалавека.

Рытуальна–культавая роля В. ў індаеўрапейскай традыцыі цягнецца таксама з глыбокай старажытнасці, пра што сведчыць структура абрадавых формул кшталту грэц. «віно ўзліваю», «віном пакрапляю» ў адпаведных тэкстах. Ахвярная жывёліна пакраплялася неразбаўленым віном, тады як людзі ў тыя часы звычайна пілі разбаўленае вадой віно. Яшчэ ў

старажытных хетаў падчас прысягі хецкіх воінаў пры ўзліванні віна прамаўлялася формула: «Гэта не віно, гэта — кроў ваша», якая потым увайшла ў хрысціянскую сімволіку (словы Ісуса Хрыста, які падняў чашу з віном: «Гэта ёсць кроў мая»). Для звычаяў старажытных хетаў характэрна таксама ўзліванне віна на ахвярную жывёліну, што прыносілася ў ахвяру вярхоўнаму «боству Сонца». У старажытнагрэцкім кульце Дыяніса містэрыі ўвасаблялі разрыванне гэтага божышча вінаградарства і вінаробства на часткі, што таксама суадносіць кроў з В. Акрамя Дыяніса ў грэкаў увасабленнем В. быў таксама Зеўс Сотэр («Захавальнік», «Выратавальнік»). У Рыме ж існаваў асаблівы рытуал Vinalia, калі віно прысвячалі Юпітэру.

У беларускіх песнях В. часта згадваецца разам з мёдам («Несла мёд–віно ў туравым розе»), тое ж уласціва некаторым казкам («Я там быў, мёд–віно піў, па барадзе цякло, а ў рот не папала»). У валачобных песнях пры апісанні добрага гаспадара і яго двара згадваюцца 4 кубкі, з якіх адзін наліты «зеляным віном», другі — «чорным півам», трэці — «салодкім мядком» і чацверты — гарэлкай. Гарэлка прызначаецца валачобнікам, «чорнае піва» — жонцы, «саладок мядок» — дзецям гаспадара, а «зеляно віно» — самому гаспадару. Адначасовае згадванне «зеляна віна» і «горкай гарэлкі» з'яўляецца аргументам супраць іх атаясамлення, хоць у рускай мове В. часам называюць гарэлку.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980. № 18—26; Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II. Тбилиси, 1984. С. 651—654.

Э. Зайкоўскі

ВІ́ТАЎТ (1350—1430), князь ВКЛ (1392—1430). На беларускім этнаграфічным памежжы ў Смаленскай губерні было запісана паданне аб атрыманні В. улады, якое па сваіх матывах вельмі блізкае колу славянскіх гістарычных паданняў. Паданне пра В. не мае аніякага гістарычнага падмурку, але добра адлюстроўвае міфалагічныя ўяўленні тутэйшых насельнікаў аб валадарах.

Паданне апавядае, што ў Польшчы памёр нейкі кароль, які не пакінуў нашчадкаў. Яго набліжаныя надумалі пусціць каралеўскага *каня* з прымацаванай да яго каралеўскай зброяй, каб ён абраў будучага караля. Два месяцы конь ішоў па краіне, пакуль не падышоў і не пакланіўся ў адной вёсцы старому, які віў абрыўкі. Гэты стары зрабіўся каралём, і працяглы час краіна пры ім квітнела. Калі ён адчуў надыход смерці, дык загадаў музыкам граць пры пахаванні, і тады, калі краіне будзе пагражаць небяспека, трэба будзе зноў зайграць, і В. прыйдзе на дапамогу. Але ў словы В. не паверылі, а пасля яго смерці наважыліся праверыць іх праўдзівасць. З'явіўшыся з таго свету, В. разгневаўся і пракляў людзей. Пасля чаго ў Польшчы пачаліся бунты.

Першая частка падання шчыльна звязаная з агульнаіндаеўрапейскімі ўяўленнямі аб кані, які з'яўляецца вешчуном багоў і дае знак на атрыманне каралеўскай улады: іранскі міф аб прыходзе да ўлады цара Дарыя, грэцкі міф аб Пелопсе ды інш. Звычай, паводле якога цар ідзе за белым канём і падначальвае ўсе землі, на якія ступіць яго нага, мы бачым у Старажытнай Індыі перад абрадам ашвамедхі — прынясення каня ў ахвяру. У славянскай міфалогіі конь таксама часта вызначае волю багоў у дачыненні да князёў (польскае паданне аб Лешку II, паданне аб смерці кіеўскага князя

Алега ад свайго каня). Найбольш блізкае да беларускага падання аб В. чэшскае паданне пра князя Пржэмысла, якое захавалася ў хроніцы XII ст. Чэхі жадаюць мецъ князя, і вяшчунка дае ім свайго каня з сімваламі сваёй улады, які і прыводзіць чэхаў да іх будучага князя. Ва ўсіх міфах удзел каня ў абрадзе вядзе да ўсталявання новай дынастыі, і гэтую міфалагічную традыцыю працягвае і беларускае паданне, нягледзячы на поўнае разыходжанне гістарычнай рэчаіснасці ў выпадку з В. Цікава і тое, што беларускае паданне дайшло да нас не праз летапісы, як у іншых выпадках, а захавалася ў вуснай народнай традыцыі.

Беларускае паданне фіксуе і вельмі пашыраны ў славянскай міфалогіі матыў сялянскага паходжання будучага князя (чэшскі Пржэмысл, польскі Пяст). Занятак старога, калі яму пакланіўся конь, — ён уе *вяроўку* з абрыўкаў — набывае магічную афарбоўку і суадносіцца з адсутнасцю бунтаў падчас яго кіравання. Апошні матыў падання аб В. нагадвае вельмі пашыраны на Беларусі сюжэт аб курганах з *асілкамі* ці князямі, якія падчас небяспекі для Беларусі будуць яе абараняць.

Акрамя гэтага падання на тэрыторыі Беларусі ёсць шмат геаграфічных аб’ектаў, якія ў народных уяўленнях былі звязаны з паходамі князя Вітаўта (Віта). Так, напрыклад, паходжанне назвы Лошыца (цяпер у межах Мінска) «народная этымалогія» вядзе ад «ложа», якое ваяры падчас паходу зрабілі князю Віту (Вітаўту).

Літ.: *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С.162; Легенды і паданні. Мн., 1983. № 290.

А. Прохараў

ВОЗ, Вазок, Аліяшова Павозачка, *Калясні́ца, Карэ́ц, Ча́ша, ***Сі́та²***, ***Сахачы́***, беларускія народныя назвы сузор’я Вялікай Мядзведзіцы. Вядомы даследнік народнай астраноміі Д.Свяцкі адзначаў: «Параўнанне Вялікай Мядзведзіцы з возам або калясніцай сустракаецца амаль ува ўсіх народаў... Няма сумневу, сама фігура, утвораная зоркамі сузор’я, давала падставы да такога атаясамлення». Сапраўды, так у народзе і тлумачаць назву гэтага сузор’я: «Чатыры колцы і ручонка — аліяшова Павозачка, або сітца» (Смаргонскі р–н). Сузор’е В. служыла для прасторавай арыентацыі і вызначэння часу ночы. З В. звязаны шэраг народных уяўленняў і павер’яў. Назва Аліяшова Павозачка яўна асацыюе сузор’е В. са св. *Іллём*, адным з хрысціянскіх субстытутаў *Перуна*, які раз’язджае па небе ў калясніцы, высякаючы іскры–маланкі і грукаючы коламі, спараджаючы грымоты. На Случчыне існавала павер’е, што ў нябёсны В., які стаіць заўсёды на поўначы, запрэжаны *мядзьведзі,* і на ім у канцы свету будзе ездзіць антыхрыст, змушаючы добрых людзей, каб яны забыліся на *Бога* (параўн. катанне Радзівіла Пана Каханку ўлетку на санёх, запрэжаных мядзьведзямі, па дарозе, пасыпанай соллю).

Вобраз «нябёснай калясніцы» сустракаецца ў беларускіх замовах ад розных хваробаў, прычым у вельмі паказальным астранамічным кантэксце: «Стану пад ясным небам, пад яснымі зарамі, перад дробнымі звяздамі, перад жаркім сонцам і ясным месікам і нябеснаю калясніцаю», да нябёснай (гасподняй) калясніцы звярталіся па дапамогу ад шалу, нячыстай сілы, нарадкі, залатніка і ўроку. Гэта дае падставы меркаваць, што на Беларусі мог існаваць і такі варыянт назвы сузор’я В., як *Калясніца.

Іншыя назвы гэтага сузор’я (Карэц, Сахачы, Сіта, Чаша) актуалізуюць іншыя асацыятыўныя шэрагі.

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 52, 149, 240, 262; *Святский Д.О.* Очерки истории

астрономии в древней Руси//Историко–астрономические исследования. Вып.7. М., 1961. С. 113—114; *Сержпутоўскі А.К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С.131; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т.4. Мн., 1984. С.431; *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 46; *Мінько Л. І.* Народныя веды // Грамадскі быт і культура сельскага насельніцтва Беларусі. Мн., 1993. С. 104; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 289—290; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 157.

С.Санько

ВОЗЕРА. Пакланенне азёрам звязанае з культам урадлівасці. Сведчаннем прыналежнасці возера да паклоннага сталі найменні: Святое возера (Свяціца, Свяцец, Святазер'е ды інш.). На берагах некаторых такіх азёраў зафіксаваны сляды паганскіх *капішчаў*. Часам гэта быў *камень*, *дуб*, высокі ўзгорак. Да культавых можна далучыць таксама азёры з паганскімі назовамі: Валовае, Бабіна, Лысае, Чортава, Чортава Вока, Ігрышча, Янава, Дзевіна, а таксама Царкавішча, Крэсцішча, Белае, Чорнае, Сіняе, Краснае. Белае і Чорнае азёры размешчаны часта побач. Паводле легенды, на беразе возера Валовае блізу Полацка было паганскае капішча *Перуна*. Сюжэты паданняў пра азёры зводзяцца ў асноўным да таго, што на іх месцы правалілася царква (касцёл), вёска або горад. Ёсць паданні пра затопленыя званы, *скарбы* або пра *змея*, які жыў у возеры. Насельнікі В.: *азярніцы, русалкі, свіцязянкі, яваркі, ядзеркі*.

Літ.: Бяздоннае багацце: Легенды, паданні, сказы. Мн., 1990; *Віцьбіч Юрка.* Плыве з–пад Сьвятое гары Нёман. Мн., 1995; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Максимович Н. И.* Днепр и его бассейны. Киев, 1901; Труды Минского губернского статистического комитета. Вып. 1. Мн., 1870.

Л. Дучыц

ВОЛАТЫ, міфалагічныя істоты незвычайнага росту, сілы і антрапаморфнага аблічча. У легендзе пра паходжанне д'ябла і *балотаў* будучы д'ябал паўстае ў выглядзе В., які з'яўляецца з *вады*, «паварочваецца, але не можа ўстаць» у вадзяным «стаўбе». В. былі такога росту, што цяперашнія людзі «нават ім да каленяў не дасталі б», галовы ў іх былі вялізныя. У легендзе «Вужава карона» В. у лесе заступае дарогу герою і, вырваўшы вялізнае дрэва, страшыць, гучна стукаючы ім. У згаданай легендзе пра паходжанне д'ябла В. з'яўляецца з вады (*Вялес* таксама звязаны з вадой, балотам, нізінай) і становіцца антаганістам *Бога* (нярэдка пазнейшага абазначэння *Перуна*).

Украінскі даследнік Ю. Г. Пісарэнка, зыходзячы з таго, што назвы «Вялес, Волас» і «волат» маюць агульную этымалогію, прасочвае сувязь фальклорных В. з богам Вялесам. Як гэты бог, так і В. мелі дачыненні да замагільнага свету. З іншага боку, іх яднала таксама функцыя забеспячэння ўрадлівасці. У прыватнасці, сувязь ураджайных тэрмінаў кораня «волат» з Вялесам засведчыў земляробскі абрад пакідаць «Валотку на бародку», г. зн. пакідаць некалькі каласкоў («валацяў») на полі нязжатымі. Гэтыя каласы лічыліся «Воласавай барадой» (гл. *Барада*[2]).

У Сярэднявеччы ў в. Валатава (цяпер на тэрыторыі г. Гомеля) існавала Мікольская царква. На Волатавым полі пад Ноўгарадам Вялікім таксама стаяла Мікольская царква, а раней, згодна з паданнем, стаяў ідал Воласа. Святы Мікола Мірлікійскі быў хрысціянскім заменнікам Вялеса. Гл. таксама *Валатоўкі*.

Літ.: Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею (АВАК). Т. XIII. Вильна, 1886. С. 373, 375—376; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974;

Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 118—153; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 26, 31; *Писаренко Ю. Г.* Велес–Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. Київ, 1997.

Э. Зайкоўскі

ВОЛЬХА, але́шына, дрэва нізкіх балотных мясцін, выкарыстоўвалася раней у асноўным на дровы, а кара — на афарбоўку тканіны. У міфалогіі і паэзіі звязана з уяўленнямі пра замагільны свет, з плачам і небяспекай. Асаблівасць В. — на паветры яе сок, кара, сырая драўніна чырванеюць. Беларускія легенды звязваюць *чырвоны* колер кары В. з крывёй *чорта*, які ратаваўся на ёй ад ім жа створанага *ваўка* (чорт цкаваў ім Бога, аднак воўк паслухаўся апошняга і ўкусіў чорта). Так што міф пра асаблівасць В. у народным пераказе злучаны з сюжэтам пра паходжанне ваўка. Беларускія фраземы выкарыстоўваюць вобраз В. для характарыстыкі неадукаванага, цёмнага чалавека — «куст альховы», «пень альховы».

Разам з тым свежымі альховымі галінкамі з лісцем параць гладышы, каб ніхто не зачараваў *малако*, кладуць кавалачкі В. у вопратку маладых, г. зн. успрымаюць дрэва як *абярэг* ад хваробаў і няшчасцяў.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 14; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 75—76; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 89—91.

М. Малоха, Л. Салавей

ВОРАН, крук,крумкач, адзін з цікавых і разам з тым маладаследаваных персанажаў беларускага фальклору. Што да саміх міфалагічных функцыяў і сувязяў В., якія рэканструююцца на падставе фальклорных дадзеных, то можна вылучыць наступныя: 1) сталае суаднясенне В. з воднай стыхіяй: морам («Ляцеў воран па–над морам...»), *возерам* («*Арол* (воран) пераносіць сваіх птушанят цераз возера...»), *крыніцай* («Ты, чоран воран, ляці ў Кіеў. У Кіеве стаіць капліца, пад капліцай крыніца»), *вадою* («Ой, ляцеў воран ды чорная галка, // Ой, нізка над вадою»); 2) суаднясенне В. з прадметамі, звязанымі з вадою: *калодзежам* («Воран прыляціць, дастане косьці твайго брата, кіне ў жывушчы калодзеж — ажывіць»); 3) «усяведанне» В.: адзін з ягоных сталых эпітэтаў — «вяшчун». Менавіта з прычыны свайго «усяведання» В. часта фігуруе ў прыкметах; калі трэба кагосьці знайсці, звяртаюцца да В. («А ты, вораня... па свету лятаеш, пабольш за нас знаеш...»); 4) В. — змагар за праўду і справядлівасць: («Арол (воран) пераносіць сваіх птушанят цераз возера; ратуе таго, які гаворыць яму праўду»); 5) «карныя» функцыі В.: ён сваім крыкам (ці проста з'яўленнем) прыносіць няшчасце; 6) «гаючыя» функцыі В.: у беларускіх замовах В. клічуць на дапамогу ад хваробы («Эй ты, воран–орлам... Дзюбкаю выбівай, ету боль коксцямі выдзірай...»). Прынос В. мёртвай і жывой вады таксама можна разглядаць як праяву ягонае здольнасці вылечваць людзей, дапамагаць ім; 7) сувязь В. са светам памерлых: кажуць, што В. прылятае з «чужой старонкі» («Ляцеў воран з чужых старон...»). В. можа быць адным з увасабленняў *смерці*, злавіць яго ў казках можна, адно калі здолееш прыкінуцца мёртвым; 8) антрапаморфнасць В.: часта ў казках В. апісваецца як Воран Варановіч, апошні мае «валадарскую» годнасць, але можа і лётаць; 9) пара В. — Арол (ці функцыянальна тоеснае ўзгадванне гэтых персанажаў разам) даволі часта сустракаецца ў

тэкстах (параўн.: «А ў той хаці тры вараны, тры арлы ружжо замаўляюць...») і нагадвае ведычныя двандвы Мітра–Варуна ці Індра–Варуна; 10) дваістасць В. як магчымая праява культу блізнятаў. У казках ёсць сюжэт, дзе В. дзейнічае не адзін, а разам з іншым В., заўсёды маладзейшым. Гэтыя два вораны сядаюць есці забітага каня ці быка, а герой, які схаваўся ўнутры, вылазіць і хапае варанёнка. Стары В., каб уратаваць маладога, павінен прынесці мёртвую і жывую ваду. Герой забівае варанёнка, пырскае на яго прынесенай вадой і, калі той ажывае, адпускае на волю. Гэты сюжэт цікава суаднесці з думкай У. М. Тапарова, паводле якой божышчы–блізняты ўяўляюць двух братоў, з якіх адзін (старэйшы) — жрэц, а другі (маладзейшы) — ваяр (княскай/царскай годнасці). Малодшы ёсць таксама і першым смяротным, якога старэйшы брат — жрэц — прыносіць у ахвяру. Таксама цікава параўнаць гэта з вышэйазначанай параю В.—Арол, дзе Арол якраз і можа сігналізаваць аб царскай годнасці другога, малодшага.

Параўнальны аналіз фальклорных функцыяў і сувязяў В. з міфалагічнымі функцыямі і сувязямі ведычнага бога Варуны нечакана падказвае шмат аналогій. Гэта дае магчымасць зрабіць пэўныя крокі ў рэканструкцыі былога міфалагічнага статуса В. на тэрыторыі Беларусі. У папярэдніх высновах В. мог быць нейкім божышчам з заа– антрапаморфнымі рысамі аднначасова (ці належаць да культу такога божышча). Гэтае божышча мела шчыльную сувязь з сакральнымі (першапачатковымі) водамі і светам памерлых, а яго галоўную функцыю складала назіранне за правільнасцю/няправільнасцю жыцця, у адпаведнасці з чым ён караў ці выратоўваў людзей. Таксама выявіліся пэўныя сувязі В. з усходнеславянскім богам *Вялесам* і магчымасць існавання пары В.—Арол ды блізнечнага культу В.

Літ.: Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981. № 50, 79; *Драздоў Ю*. Блр. Воран : вэд. Варуна: Да параўнаньня міталягічных функцыяў // VIEDA–1. Працы Беларускага Інстытута Эўропы. Мн., 1993. С. 32—37; *Драздоў Ю*. Параўнаўчы аналіз некаторых міталягічных функцыяў славянскага Ворана і вэдыйскага Варуны // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. Мн., 1994. С. 178—194; Замовы. Мн., 1992. № 8, 1226; Паказальнік сюжэтаў беларускіх казак // Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 606; Песні пра каханне. Мн., 1978. № 143, 143а; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973. С. 38, 219, 232, 361 ды інш.

Ю. Драздоў

ВОСПА, воспіца, воспік, ліха́я, раба́я, рабу́ха, шчарба́чка і інш., дэман *хваробы* ў выглядзе жанчыны. Уяўлялася злоснай і агіднай старою з адным моцным зубам, які тырчыць вонкі. Яна пырскае слінаю ў намечаную ёю ахвяру, з–за чаго на твары ў той застаюцца сляды гэтай хваробы (пра перахварэлага ў насмешку кажуць, што на яго твары чэрці гарох малацілі ці ячменныя крупы дралі). Малявалася В. таксама ў абліччы падарожніцы, якая разносіць па свеце хваробу, аберагаючы, аднак, тыя хаты, дзе ёй далі прытулак. У аналагічных антрапаморфных вобразах паўстаюць такія хваробы, як *ліхаманка, халера, пошасць, паморак* ды інш.

Літ.: *Коваль У. І*. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 45; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2—3. С. 33—34; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 267.

У. Васілевіч

ВОЎК, паводле беларускага этыялагічнага падання, быў створаны *чортам*, антыподам *Бога* і яго супернікам, які

зайздросціў Богу (дасканаласці божых стварэнняў) і спрабаваў ствараць сам. Пабачыўшы *сабаку*, чорт паставіўся да яго крытычна — малы, слабы, — і намерыўся зрабіць лепшага. Зляпіў з гліны большага, з вялікімі зубамі, яго мусілі ўсе баяцца. Тым часам ішоў Бог, і чорт стаў цкаваць свайго звера на Бога: «Кусі яго, кусі!» Але чортава стварэнне засталося нерухомым, мёртвым. Тады Бог ажывіў яго, гукнуўшы: «Кусі, воўча, чорта!» В. кінуўся на чорта, ўкусіў яго за нагу. Чорт ледзь выратаваўся ад яго на алешыне (гл. *Вольха*), абліўшы яе сваёю крывёю.

У іншым сюжэце апавядаецца, што В. зрабіў сам Бог, бо пранікся жалем да сіротак, што засталіся без бацькоўскага гадавання, іх не было каму карміць. Дагэтуль свойская жывёла вольна пасвілася без пастухоў, самапасам, у поўнай бяспецы. А як стварыў Бог В., а тыя сталі забіваць і красці жывёлу, наносіць шкоду гаспадарам, людзі ўжо мусілі наймаць пастушкоў. Для сірот знайшоўся занятак, ад таго часу яны накормленыя і апранутыя, ад тае пары існуюць В. Мяркуючы па гэтых паданнях, у нашых продкаў было дваістае стаўленне да В.: яго нараджэнне выклікана творчасцю і Бога, і чорта. Жывучы доўгія стагоддзі побач з В., у значнай меры канкуруючы з ім у паляванні, чалавек здзіўляўся розуму В., яго вынослівасці, арганізаванасці зграі, сямейнай салідарнасці. Пазней у казках быў створаны стэрэатып даверлівага, тупаватага, нехлямяжага прастака, які зусім не адпавядае сапраўднаму ваўчынаму характару. На думку вучоных, у старажытнахецкай традыцыі В. служылі ўвасабленнем сакральных якасцяў, а воўчая зграя — узорам згуртаванасці, адзінства і ўсяведання. Пераапрананне ў воўчыя скуры мела магічную сілу і было знакам асаблівага сацыяльнага статуса «людзі–ваўкі». Беларускае выслоўе «У воўчую шкуру ўшыўся» таксама азначала, што чалавек не прытрымліваецца агульнапрынятых нормаў, не спыняецца ні перад чым. У тэкстах «Хецкіх законаў» ёсць формула ператварэння чалавека ў ваўка — «ты стаў ваўком», суадносная з ст.–інд. «ён ёсць воўк», якая надавала чалавеку асаблівы статус пры шлюбным выкраданні нявесты. У беларускім фальклоры захаваўся сюжэт, дзе шлюбнае спаборніцтва за права ажаніцца з каралеўнай выйграе менавіта В. («шэры ваўчок»). Матыў апранання воўчых шкур вядомы ў ст.–германскай традыцыі (улучаючы гоцкую), дзе воіны выступаюць у воўчых шкурах і апісваюцца як В. Шырокае распаўсюджанне ў беларусаў і суседніх народаў набыло ўяўленне пра часовае ператварэнне асобных людзей і цэлых групаў (цэлага *вяселля,* напрыклад) у В., якія называліся *ваўкалакамі*. Пра шчыльнасць пашырэння ўяўленняў, вераванняў і паданняў на тэму В. у Беларусі сведчыць вялікая колькасць айконімаў і антрапонімаў, утвораных ад асновы «воўк»: Воўк, Ваўкі, Ваўчкі, Ваўкова, Ваўча, Ваўковічы, Воўкаўшчына, Ваўкалаты, Ваўкулакава і інш. Асаблівае стаўленне нашых продкаў да ваўкоў адбілася ў вераванні, што св. Юр’я з’яўляецца апекуном свойскай жывёлы (асабліва *коней*) і ваўкоў. Лічылася нармальным даравацъ ваўку жывёліну са статку, ва ўсякім разе кранутая ваўком жывёліна лічылася ўжо страчанай для гаспадара. Як і ў іншых індаеўрапейскіх народаў, В. уяўляўся ўсяведным, яго імя нельга было называць, каб не выклікаць самога В., пра што сведчыць непасрэдны сэнс прымаўкі: «Пра воўка памоўка, а воўк тут» (адпаведнік лацінскага «Lupus in fabula»).

Літ.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. II.

Тбилиси, 1984. С. 492—497; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 45—46; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 75—76.

Л. Салавей

ВОЎНА, аве́чае руно, у міфалогіі выступае як сімвал урадлівасці, часам атаясамліваецца з вобразам Сусветнага дрэва. У антычным міфе пра арганаўтаў фігуруе авечае руно, якое вісіць на дрэве ў свяшчэнным гаі і ахоўваецца драконамі. Старажытныя грэкі прыносілі ў ахвяру Дэметры нямытую авечую В. У Афінах аліўкавую галінку абгортвалі авечай В., абвешвалі садавінай, посудам з мёдам і віном і неслі ў храм Апалона.

У беларускіх паданнях звычайна апавядаецца, што выток *ракі* ці *крыніцу ведзьма* (*чараўніца*, шведка, цыганка і інш.) заткнула В. (мяшком В.). У Верхаўлянах Бераставіцкага р–на, паводле падання, у крыніцы калісьці ўтапіўся сын ведзьмы. За гэта ведзьма заткнула крыніцу мяшком з В. У Поразаве Свіслацкага р–на ручай высах ад таго, што цыганка кінула ў яго выток жмут авечай В. і загадала больш не цячы. Паводле беларускіх казак, пры абрадзе выклікання цудоўнага *каня* спальвалі В. трох колераў — шэрую, варануюі рыжую. Яшчэ ў хецкіх рытуалах разам згадваюцца *змяя* і В. Згодна з беларускім і літоўскім фальклорам *Змей*, праціўнік Грамавіка, ляжыць каля каранёў трохчасткавага Сусветнага дрэва на чорнай В. У беларускіх замовах ад гадзюкі, вужакі, слiўня «змяя змяіная» ляжыць пад дубам на чорнай В.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Язычніцтва на сумежжы Панямоння і Падляшша ў Сярэднявеччы // Białoruskie Zeszyty Historyczne. Białystok, 1998. S. 120—123; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 34—35, 48, 54; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 376; *Лихачев Д.* Смех в древней Руси. Л., 1984. С. 173; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 89.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ВОЎЧА ЗВЯЗДА́. Так на Беларусі называлі Венеру ў яе вечаровай бачнасці (паводле А. К. Кіркора). Яе даследнік атаесамляў з *Цёцяй*. За ўзыходам В. з. беларусы назіралі на *Каляды*, кажучы: «відзіш воўча звязда». Параўн. пол. Wilcza Gwiazda — тое самае. Гл. *Вечарніца*.

Літ.: Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении: Литовское и Белорусское Полесье: Репринтное воспроизведение издания 1882 г. Мн., 1993. С. 253; *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 80; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 154.

С. Санько

ВОХ, Ох — маленькі барадаты чалавечак, які жыве пад зямлёю. Пачуўшы, як нейкі бядак уздыхае «Ох!», ён выходзіць і пытаецца: «Чаго патрабуеш?» Калі чалавек не спалохаецца і выкажа сваё жаданне, В. яму тое і дасць. Вобраз В. сустракаецца і ў чарадзейных казках («Аб Оху і залатой табакерцы»). Тыпалагічна В. суадносіцца з такімі міфалагічнымі персанажамі, як «сам з кокаць, барада з локаць, вочы па яблыку», нямецкімі цвергамі, прускімі барздукамі («барадатымі») і іншымі прадстаўнікамі ніжэйшай міфалогіі народаў Еўропы. Усіх іх аб'ядноўвае маленькі рост, даўгія бароды і апекаванне падземнымі скарбамі. Часта, як і беларускі В., гэтыя персанажы выступаюць чароўнымі дапаможнікамі або дарадцамі галоўнага героя.

Літ.: *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Kraków, 1897. S. 236; T. II. 1902. S. 78—81.

У. Васілевіч, С. Санько

ВОХВАТ, рэгіянальная (на Чэрвеньшчыне) назва *чорта*, якім палохалі малых дзяцей.

Літ.: Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 178; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. А—П. Мн., 1990. С. 64.

С. Санько

ВОЧЫ, орган зроку, які ў народных уяўленнях успрымаецца як уваход у цела чалавека. Сімволіка В. цесна звязаная з асноўнымі пазіцыямі многіх кодаў мовы культуры. У межах астранамічнага кода *Сонца*, *Месяц* і *зоркі* разумеліся як вочы боства. У праекцыі на мікракосм *хаты* В. адпавядае *акно* (параўн. этымалагічную сувязь гэтых слоў), вераванні накшталт «калі вязуць *нябожчыка*, нельга глядзець у вакно — забаляць вочы»; ландшафтавы код вылучаў «вока» ў багне ці *ростані* як «вочы» нячыстай сілы: «Як кумы едуць цераз ростані, сыпалі соль, каб засыпаць вочы ліхому». Дарэчы, В. — адна з вызначальных прыкмет чарадзея: у адных яны чырвоныя і гарацъ, у другіх наагул толькі адно вока (параўн. Ліха аднавокае); крывы *чорт*, які глядзеў адным вокам і заманьваў падарожных у небяспечнае месца, перакідваючыся блукаючым агеньчыкам, аднавокі *Варлівока* ды інш. У зрэнках *ведзьмы* можна пабачыць фігуру д'ябла, а сама яна не мае адбітку ў вачах суразмоўцы. Вока непасрэдна ўяўлялася месцам, дзе можа пасяліцца нячыстая сіла — «калі вока скача, дык трэба яго *левай* рукой мезеным пальцам перакрыжаваць, каб *нячысцікі* пакінулі». Наагул сімволіка В. наўпрост перасякаецца з сімволікай *люстра* (узгадаем матыў згубнасці позірку вочы ў вочы, вобраз Вія ды інш.). Што да вегетатыўнага кода, у многіх міфах і легендах гвалтоўна страчанае вока ператвараецца ў каштоўны метал ці кветку — як вочы Васілька сталі валошкай, васількамі.

З сімволікай вачэй стасуецца і матыў «зглазу», *сурокаў*. Ліхія В., у народных поглядах, меў той, каго двойчы адымалі ад мацярынскіх грудзей або каму маці спачатку дала «левую цыцку». Сурочыць сваімі В. маглі і *жаба*, *змяя*, *сабака*. Асаблівая сакральная роля надавалася В., погляду *нябожчыка*. Лічылася, калі вочы памерлага няшчыльна заплюшчаныя, то ён «выглядае» чарговую *смерць*. Разбуральная моц прыпісвалася і позірку *чарадзея*, які ў момант смерці рабіў зло тым жывым, хто трапляў у поле яго зроку.

Хваробы В. звязваліся з парушэннем забароны працаваць у тыя ці іншыя святы, а менавіта шыць, прасці ў пятніцу і ў дні ўшанавання святой Параскевы Пятніцы, каб не «запарушыць» ёй В. На Гомельшчыне ў святы не пралі бялізну, каб не «повыпараці вочы» тым, хто будзе раджаць. У памінальныя дні катэгарычна забаранялася бяліць хату, каб «не замазаць» продкам В.

Важкі ў беларускай традыцыі і матыў сляпога, які нярэдка бачыць боскую ісціну глыбей, чым звычайныя людзі. Гл. таксама *Невідушчасць*.

Літ.: *Булгаковский Д*. Пинчуки. СПб, 1890. С. 186; *Никифоровский Н. Я*. Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 286; *Толстая С. М*. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: Д—И //Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 107; *Толстая С. М*. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 241; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 308; *Сержпутоўскі А*. Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. № 1552, 1587; Wisła. T. XVII. № 4. 1903. S. 444.

Т. Валодзіна

ВУЖ, паводле народнай класіфікацыі належыць да разраду гадаў, уяўляе сабой мужчынскі персанаж міфалагічных паданняў. Да па́ры гаду была «га́дыня» — так называлі гадзюку, напрыклад, у Мядзельскім р–не. Дарэчы, там слова «гад» ужывалася толькі ў пераносным сэнсе і азначала благога, злога чалавека. У іншых мясцінах В. называлі ўсіх паўзуноў — і вужоў, і гадзюк. У гэтым сэнсе вельмі паказальнай з'яўляецца замова «ад вужакі», дзе ўсе паўзуны зведзены як бы ў адну сям'ю: «Выйду я за вароты, гляну ў чыста поле. У чыстым полі на сінім моры стаіць дуб. Што на тым дубе — залатое гняздо, што ў тым гняздзе — вуж–вужаніца і гад–гаданіца, і ўсім вужам–гадам царыца. Не будзеш ты сваіх вужоў–гадаў збіраць, не будзеш ты ім гразу даваць: паспешных, крапіўных, махавых, балатавых, гнаявых, падкалодных, межавых, земляных, не будзеш ты іх збіраць, не будзеш ты ім гразу даваць. Будзе ехаць Пётр і з пярунам, і з маланнёй. Маланнёю будзе паліць, пярунам будзе гразу даваць, на сінім камені галовы адсякаць. Вуж–гад, слівень–гад, гад–гаданіца, вуж–вужаніца, вазьмі сваё жала, вазьмі Алены боль». Беларускія міфалагічныя паданні сведчаць, што ў беларусаў было асаблівае стаўленне да В., якое нагадвала стаўленне да *бусла*. Інфарматары, калі хацелі падкрэсліць асаблівую архаічнасць побыту нашых продкаў, расказвалі, што некалі людзі трымалі В. у хатах пад *печчу*, і калі наступала пара палуднаваць і карміць дзяцей (у вялікіх сем'ях дзяцей кармілі асобна ад дарослых, пасадзіўшы іх на падлозе вакол вялікай міскі са стравою), тады В. смела выпаўзаў са свайго сховішча і еў разам з дзецьмі. Дзеці часам адпіхвалі яго, білі лыжкай па галаве, аднак В. не кусаў іх, не крыўдзіўся. В. спецыяльна ставілі ненакрыты збан малака, каб ён мог свабодна падмацавацца, калі хацеў. Калі ж В. жылі ў хляве, то ссалі малако ў кароў, і гаспадары не мелі нічога супроць гэтага. В. быў ахоўнікам гаспадаркі і ў пераносным сэнсе, як магічны сімвал і непасрэдна як знішчальнік дробных грызуноў, што непакоілі жывёлу, маглі занесці хваробу, знізіць яе прадуктыўнасць (як тая *ласка*–хлеўнік, што «ганяе» жывёліну ўначы, злізваючы яе салёны пот, з чаго тая худзее, дае меней малака і да т. п.). Нездарма забаранялася трывожыць ці забіваць такога В.–даільшчыка. Карова да яго прывыкала, была спакойнай, а без В. пачынала непакоіцца, трывожыцца ды пераставала даваць малако. Перакананне, што карова будзе больш прадуктыўнай, калі яе сцеражэ В., існуе ў многіх народаў. Як і бусел, В. мог прадказваць гаспадарам бяду, пагрозу стыхіі. Існавала паданне, як у ясны летні дзень В. са сваімі дзецьмі выпаўз з хлява і пакінуў падворак. Людзі ўстрывожыліся, думалі, што незнарок пакрыўдзілі свайго В. Неўзабаве на небе з'явілася хмарка, грымнуў гром, ударыў пярун, і абора згарэла (Мядзельскі р–н). Сыход В. быў гаспадару папярэджаннем, перасцярогай. Паданне «Літоўскі вуж» апавядае, што вужы дапамагаюць гаспадару ў бядзе, вышукваюць у падзямеллях для яго *грошы*. Калі такі В. канаў, з яго тлушчу рабілі свечку, якая пры неабходнасці магла склікаць на дапамогу цэлае вужовае войска на чале з вужовым каралём. А. В. Гура прыводзіў звесткі, што на Палессі і цяпер В. называюць «*дамавіком*», стараюцца не крыўдзіць. Аналагічна славакі лічаць яго гаспадаром дому — gazda domu. Беларускае слова «пачвара», што мае адпаведнік у санскрыце «паці вара» — гаспадар вара ці гаспадар дому, магчыма,

таксама датычыла некалі В., а потым набыло негатыўны сэнс. Акрамя дамавых вужоў былі вужы палявыя. Узаемадачыненні паміж імі адлюстроўвае палескае паданне, якое апавядае, як чалавек забіў на полі В. і пачуў нейкі голас, які загадваў яму, калі прыйдзе дамоў, сказаць дамавому, што няма палявога. Чалавек пераказаў гэтае здарэнне жонцы, і пасля яго слоў выпаўз В., укусіў чалавека за нагу, з чаго той адразу памёр. Падобны да нагаданага сюжэт занатаваны У. М. Дабравольскім на Смаленшчыне: там памерлая «паляха» перадала журботную вестку сваёй прыяцельцы «дамасе». В. уваходзіць у міфалагічны сюжэт пра паходжанне *зязюлі*, адсюль і ўяўленне пра зязюльку як жонку забітага мужа–В., і што гэтая адвечная птушка–ўдава паруецца часам з В. Пра В. існуе паданне, што яны ідуць на зіму ў *вырай*, як птушкі, прытым па дарозе нюхаюць усе расліны. Варта чалавеку адразу пасля В. панюхаць тую расліну, як ён ператворыцца ў В. Як і птушкам, ім назначаны час пачатку і канца зімоўкі (ад *Узвіжання* да *Благавешчання*). Першую ўбачаную гадзюку (магчыма, і В.) лавілі, сушылі, давалі каровам, каб ніхто не «сапсаваў» жывёліну, не «ўрабіў» чаго благога. Цяпер нават сельскія жыхары не адрозніваюць В. ад гадзюкі, часта знішчаюць і тых, і другіх. Раней В. былі абераганы і шанаваны. Цікава, што ў казачных сюжэтах В. практычна адсутнічае, значыць, існавала нейкае табу на зніжаны паказ яго вобраза, як, напрыклад, *ваўка*, *мядзведзя* ды іншых жывёл.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 32—33; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 319; Замовы. Мн., 1992. С. 116; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 185; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 250—252; Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 207—209; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 178.

Л. Салавей

ВУЖА́ЛКІ, дочкі Змяінага цара. У сваёй знешнасці спалучалі антрапа– і зааморфныя рысы: да паловы мелі выгляд прыгожых дзяўчат з доўгімі распушчанымі *валасамі*, а замест ног быў нібыта змяіны хвост. Звычайна яны жылі ў лесе ці паблізу вадаёмаў. Вельмі любілі сядзець на старых раскідзістых дрэвах і часаць залатымі *грэбнямі валасы*. Нягледзячы на незлічоныя багацці свайго бацькі (пад яго аховаю знаходзяцца шматлікія *скарбы*), В. зусім не маюць вопраткі. Аднак яны не адмаўляюць сабе ў дарагіх аздобах: каралях, бранзалетах, ад якіх у сонечны дзень ідзе такое ззянне, нібы само сонца скацілася ў лес. Калі нейкі чалавек знойдзе ўпрыгожанне, згубленае В., ён стане шчаслівы і не будзе баяцца змяінага ўкусу. В. не робяць чалавеку ніякай шкоды, але вакол месца іх знаходжання кішма кішыць гадаўё. Гэтак Змяіны цар ахоўвае сваіх дачок. На магчымага крыўдзіцеля В. могуць абрынуцца ўсялякія няшчасці, якія загубяць і яго самога, і ўвесь яго род. Згадкі пра В. сустракаюцца на Вілейшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 486.

У. Васілевіч

ВУЖЫ́НЫЯ І ЗМЕ́ЕВЫ КАМЯНІ́, адна з катэгорый сакралізаваных камянёў. Звычайна ўяўляюць сабой вялікія неапрацаваныя валуны падоўжанай формы. Змееў камень блізу в. Гогалеўка Чашніцкага р–на ўяўляе

вялізны блок кангламерату. Згодна з павер'ямі, раней у пячоры пад каменем жыў *змей*, які мог гаварыць пачалавечы, а часам і ператварацца ў чалавека. Змей быў вельмі добрым краўцом і закахаўся ў дзяўчыну з адной навакольнай вёскі. Пазней гэты змей быў забіты перуном. Згодна з паданнем, пад Вужавым каменем на Палаччыне вогненны змей хаваў *скарбы*. Блізу в. Валэйкішкі Астравецкага р–на раней ляжаў валун, у якім, паводле падання, жыў цмок Вяль, які перакідваў камень, а таксама забіраў у сялян жывёлу.

Ва ўсходнеславянскіх і балцкіх фальклорных тэкстах пра праследаванне Богам Навальніцы свайго праціўніка Змея паведамляецца, што апошні хаваецца таксама і пад каменем. У шэрагу валачобных песняў згадваецца камень, на якім ляжыць змяя: «На том балотцы ляжыць камень, // На том камені ды сядзіць змейка», «Ляжыць камень бялюсенькі,// Пад тым каменем — люта гадзіна». Змяя выступае памочнікам героя ці прадказвае яму шчаслівую будучыню.

Разам з *Чортавымі* і *камянямі–«краўцамі»* В. і з. к. належаць да той часткі сакралізаваных валуноў, што былі прысвечаныя ўшанаванню хтанічных істотаў.

Літ.: *Зайкоўскі Э. М*. Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 5, 7, 13.; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н*. Исследования в области славянских древностей. Мн., 1974. С. 5, 33, 42, 77, 86, 88, 104, 138; *Ляўкоў Э. А*. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 131—135.

Э. Зайкоўскі

ВУ́ЗЕЛ, у народных вераваннях выступаў як сімвал адзінства, непарыўнасці, замацавання, лакалізацыі пэўнай з'явы, любові, а развязванне В. набывала адваротны сэнс — раз'яднання, разлучэння, паслаблення, нараджэння, смерці. У міфапаэтычнай традыцыі беларусаў — гэта сродак сімвалічнага размыкання і замыкання межаў сакральнай прасторы (завязванне і развязванне *нітак, паясоў, ручнікоў* ды інш.). Выкарыстанне завязаных В. рэчаў у функцыі *абярэгаў* складае рытуальны комплекс, які звязаны з кантролем сакральных межаў. У некаторых народаў В. з'яўляўся папулярным амулетам супраць благога *вока*. В. як спосаб злучэння частак кантралюе ўваход і выхад у супрацьлеглыя светы, а рытуальнае завязванне і развязванне В. абазначае пачатак і канец камунікацыі. Завязванне В. — своеасаблівы чарадзейны акт, які можа ўтрымліваць як добры, так і ліхі намер. Павер'і, звязаныя з В., суправаджалі чалавека ўсё ягонае жыццё. Калі падчас шыцця ў В. завяжацца нітка — гэта значыла, што хтосьці прывяжацца да дзяўчыны. На вянчанні нявеста старалася развязаць паясны В. (тое ж рабіў муж жонцы ў першую шлюбную ноч), каб ёй лягчэй было нараджаць дзяцей. Перад *вяселлем* маладой завязвалі гарсэт, унізе завязвалася шнуроўка на *тры* вузлы, якія заканчваліся на жываце і павінны былі абараняць будучую маці ад злых сілаў і *сурокаў*. Або каб адняць сілу ў ведзьмакоў, маладая прала нітку асаблівым спосабам і на ёй завязвала В., прычым першыя два вузлы на *парозе* хаты, другія два — на парозе ганка, трэція два — ля *варот*. Падчас *родаў* у хаце развязвалі ўсе В. — гэтак сімвалічна раз'ядноўвалася знітаванасць мацеры і дзіцяці. Па колькасці В. на пупавіне варажылі пра колькасць у мацеры дзяцей у будучыні. Высушаную пупавіну завязвалі ў анучку, у вузельчык, які потым давалі развязаць падросламу дзіцяці, каб «развязаў розум», стаў спрытным, кемлівым, памятлівым.

Пры кананні чалавека, як і пры родах, у хаце таксама развязвалі ўсе магчымыя В., каб *душа* лягчэй магла аддзяліцца ад спакутаванага цела. Памерламу маладому хлопцу завязвалі на шыі хустку ў В., як знак не завязанага ім пры жыцці сямейнага В. А пры ўбранні ў апошні шлях жанатых людзей не старога веку, наадварот, не завязвалі В., каб жывым удаве ці ўдаўцу неўзабаве давялося завязаць новы *шлюб*.

Сустракаліся павер'і, звязаныя з В., і на працягу каляндарнага года. На *Каляды* наагул забаранялася завязваць і развязваць В. Калі ж гэтая забарона парушалася, то пад канец Калядаў, на вадапосную *куццю* на нітцы навязвалася такая колькасць В., колькі было выканана забароненых работ, пасля чаго нітку выкідвалі за дровы ці спальвалі. У *Чысты чацвер* у трох кутках хаты выпрадалі тры ніткі, якія лічыліся лекавымі ад ламоты пасля таго, як на іх навязвалася па *дзевяць* В. Увесну, з прылётам *буслоў*, дзеці завязвалі В., каб нешта знайсці ўлетку, і дзеля замацавання магічнага пажадання казалі: «На ціхае лета, на буйнае жыта, а нам на добрае здароўе!» На дажынках пакінутая *барада* завязвалася ў В., пад які клалі ахвярны кавалак *хлеба* дзеля новага добрага ўраджаю. *Сярпом* В. убіваўся ў ніву са словамі: «Ніўка, ніўка, падай маю сілку!» Адмоўнае ўвасабленне В. — *заломы* ці закруткі (завязванне асаблівым спосабам каласоў збожжа ў полі). Рабілі гэтыя заломы ведзьмакі, каб сапсаваць ураджай, прынесці шкоду гаспадару.

Менавіта ў В. канцэнтруецца ўся негатыўная энергія, якую здольны спыніць толькі чалавек з прыкметамі, што характарызуюць яго сувязь з «іншасветам». В. як магічная фігура даволі актыўна выкарыстоўваўся пры лячэнні розных немачаў. *Знахары* і шаптуны пры звіхах рук і ног адначасова з чытаннем замоў і малітваў навязвалі на шнуры дзевяць вузельчыкаў, прывязвалі да пакалечанай часткі цела (тое ж рабілі і пры *радзімцы*, *пярэпалаху*), вымяраючы ўсе часткі цела, суставы, галаву, і тою ніткаю з В. падкурвалі хворага. Знахар таксама абвіваў нітку вакол *галавы* хворага са словамі: «Вяжу тваю галаву» — і завязвае В., потым *жывот*: «Вяжу твой жывот», — зноў В. Далей такім жа чынам звязваюць *рукі* і *ногі* хворага, пасля гэтага В. кідаюць у *печ*. Ад *сурокаў* нітку з В. клалі ў кавалак хлеба і, завязаўшы ў анучку, неслі на ростані. Пры засцераганні ад сурокаў насілі на руках і нагах *чырвоныя* суконныя ніткі, завязаныя ў тры В. Ад зубнога болю павязвалі на шыі ці на руцэ шнурок з дваццаццю сямю В. Ад бародавак навязвалася столькі В., колькі іх выскачыла на целе; калі хто падыме тую нітку — да таго яны і пяройдуць, і таму кідалі яе на сметніку, на раздарожжы, за трыццаць тры крокі ад *крыжа* ці клалі пад пяткаю *дзверы* з разлікам: як В. сатруцца, так і бародаўкі знікнуць. Ад *ліхаманкі* завязвалі хоць на чым тры В., калі ўпершыню ўвесну бачылі бусла, і тыя В. давалі развязаць хвораму. А ў Чысты чацвер пры чытанні *дванаццаці* Евангелляў завязвалі дванаццаць В. на суворай нітцы і апярэзваліся ёю ці кідалі нітку з В. у бягучую *ваду*, каб з ёю сплыла і хвароба.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 39, 87, 101—102, 180, 209, 219, 257, 357, 372, 577; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 112, 331; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 66, 162, 188, 196, 208, 215, 223, 249—250, 268, 306, 583; *Казакова І. В.* Этнічныя традыцыі ў духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1995.

У. Васілевіч, Н. Муляронак

ВУПЫ́Р, у беларускіх вераваннях *нябожчык*, які чыніць усялякую шкоду людзям і свойскай жывёле. В., праляжаўшы доўгі час у магіле, не паддаецца гніенню і захоўвае выгляд здаровага чалавека; ляжыць у труне тварам уніз з расплюшчанымі вачыма і мае *чырвоны* (наліты *крывёю*) твар, што і з'яўляецца яго прыкметай. Для цела В. не існуе натуральных перашкодаў. В. у асноўным захоўвае тыя рысы свайго аблічча, якія меў пры жыцці, толькі вусны яго ад частага смактання распухаюць, а язык становіцца тонкі і востры, як джала. Гэтым вострым языком В., прыпаўшы да грудзі сваёй ахвяры, працінае ў ёй ледзь бачную дзірачку аж да самага сэрца і высмоктвае кроў. В. нападае на людзей і (радзей) на жывёлу ўначы і разносіць розныя пошасці. Але вярнуцца на сваё месца ён імкнецца да першых спеваў *пеўняў*. Калі гэта яму не ўдаецца, то В. падае мёртвы і аджывае толькі на наступны дзень у такі ж сама час. Хто смялейшы, мог наважыцца ўбачыць В. Для гэтага трэба было схаваць на ноч пад нейкай судзінай запаленую васкавую *свечку* і пасля паўночы час ад часу асвятляць пакой, падымаючы гэтую судзіну. Пры нечаканым асвятленні В. становіцца відзён, і тады яго трэба адлупцаваць асінавым паленам, каб больш у гэты дом не прыходзіў. Так, у прыватнасці, дазнаюцца, які канкрэтна памерлы *чараўнік* наведваецца ў постаці В. Часта В. пасля смерці працягваюць тыя заняткі, якімі займаліся пры жыцці: сквапны пан пералічвае *грошы* ў сваім прыхаваным *скарбе*, памерлы муж наведвае сваю жонку дзеля інтымнай блізкасці і да т. п. В. вельмі помслівыя: за наймалейшую крыўду ці нават за нястрыманае слова яны жыўцом раздзіраюць крыўдзіцеля або скручваюць яму *галаву*. Аднак В. не могуць ведаць думак чалавека, таму іх вельмі лёгка можна ашукаць, напрыклад забалбатаць, выйграўшы час і дачакаўшы, гэткім чынам, да першых пеўняў. В. могуць перакідвацца ў розныя жывыя істоты, мяняць сваё аблічча, а таксама перакінуць чалавека ў якога–небудзь звера (гл. *Пярэварацень*). Калі апошняе здарылася, трэба адкапаць падазраванага мярца, адрэзаць ад яго кавалак цела і, падсмажыўшы, даць перавернутаму ў звера чалавеку гэта з'есці, каб вярнуць яго ранейшае аблічча. Пазнаюць будучага В. і па такой прыкмеце, як падвойны шэраг зубоў, бо анамальная зубатасць — нагул характэрная рыса многіх дэманічных істотаў (гл. *Зуб*).

У старажытнасці, паводле сведчанняў пісьмовай крыніцы XV ст., славяне «требоу кладоуть... оупиремъ и берегинюмь», каб засцерагчыся ад шкоды з іх боку. Культ В. папярэднічаў культу *Перуна*. Этымалогія самога слова *ǫругь* «неспалены» паходзіць ад індаеўрапейскай пахавальнай традыцыі трупаспальвання і судачыняецца з грэцкім ἄπῡρος «не спальваемы», «ахвяра без агню, не прынятая багамі», лацінскім *purus* «чысты», хецкім *pahhur* «агонь» і азначае нябожчыка, над якім не быў спраўлены належны пахавальны абрад. Менавіта адсюль вынікае распаўсюджанае ў беларусаў уяўленне аб тым, што В. становяцца «закладныя нябожчыкі», самагубцы, якіх хавалі без правядзення належнага абраду; чараўнікі; людзі, народжаныя жанчынай ад нячысціка; ад сувязі *ведзьмы* з *чортам*; людзі, да якіх пры жыцці падкаснуўся нячысцік; праклятыя кімсьці людзі; нябожчыкі, праз магілу каторых пераскочыла чорная котка (гл. *Кот*); людзі, пакараныя за нейкія грахі (напрыклад, за хцівасць і празмерную прагу да багацця); людзі, якія, паміраючы, вельмі аб нечым шкадавалі

або аб якіх вельмі хто плача і бесперапынна ўзгадвае; падбабічы, г. зн. дзеці, якія нарадзіліся ўжо пасля таго, як іх маці стала бабіць чужых дзяцей. Дзейсным сродкам супраць В. лічыўся забіты ў яго магілу асінавы кол (гл. *Асіна*) або прыбітая на магіле асінавым калком *сцень* сваёй *левай нагі*. На Палессі самым надзейным сродкам ад В. лічылася зламаная ў *дарозе* вось ад воза, якой трэба было ўдарыць В. Баяцца В. асвечанага *маку*–самасею, якім абсыпалі дарогу ад дома да могілак, *хату* і могілкі, а таксама *часныку* і *цыбулі*. Дапамагае таксама *грамнічная свечка*, запаленая перад тым *акном*, праз якое панадзіўся хадзіць В., або стрэл у вакно са стрэльбы, заладаванай асвечанай *соллю*. Але самы радыкальны сродак пазбавіцца наведванняў В. — гэта раскапаць магілу падазраванага ў «вупырстве» чараўніка, адсекчы яму галаву і заціснуць яму яе паміж ног, каб ён не мог дастаць яе рукамі, а цела прыбіць асінавым калом да зямлі. Падобныя пахаванні сапраўды выяўляліся археолагамі ў складзе некаторых курганных могільнікаў. Калі ўсё ж такі В. задушыць чалавека, то, каб аджывіць таго, трэба што хутчэй адрэзаць у яго вялікія пальцы на *правай руцэ* і левай назе, калі гэта мужчына, і на левай руцэ і правай назе, калі гэта жанчына. Гл. таксама *Непрытомнікі*.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 317—320; *Зеленин Д*. Восточнославянская этнография. М., 1991; *Коваль У. І*. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 46; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 181—182; *Лукинова Т. Б.* Из наблюдений над лексикой, связанной со способами захоронения у древних славян // Труды V Междунар. конгресса археологов–славистов. Т. IV. Киев, 1988; Міфы бацькаўшчыны / Уклад. У. Васілевіч. Мн., 1994. С. 21—22; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907; *Скуратівський В*. Русалії. Київ, 1996. С. 180—185; Упырь // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 549.

У. Лобач, С. Санько

ВУ́ШЫ, акрамя абыгрывання фізіялагічнай функцыі — слухання, разумеліся як адтуліна, што вядзе ўнутр чалавечага цела, і таму ўспрымаліся як канал інфармацыі будзённа–сакральнага зместу з вонкавага свету. «Калі ў вуху звініць — нехта ўмёр, і яго душа просіць пацераў», або наадварот — нехта нарадзіўся. Іншыя гэты звон тлумачылі як спрэчку анёла з д'яблам за *душу* чалавека. У такім разе раілі перахрысціцца, калі ж звінела ў *правым* вуху, трэба было плюнуць *тры* разы на правы бок, бо «гэта *чорт* едзе»; параўн. таксама: «Калі ў правым вуху звініць — анёл спявае, калі ў левым — чорт благому намаўляе». У дачыненні да сімволікі В. назіраецца феномен падмены бачання, ці дзейнасці *вачэй*, слуханнем.

Вуха ў дэманалагічным кодзе адбілася ва ўяўленні пра *Лесавіка*, якога малявалі без правага вуха. Смаленскія беларусы *хваробы* жывёлы тлумачылі тым, што «*Палявік* праз вуха праляцеў».

Дастаткова ўстойліва В. супастаўляюцца з парай «рот — vulva», што адлюстравалася ў іх сувязі з вераваннямі пра цяжарнасць: сверб у В. прадвяшчаў, што жанчына неўзабаве народзіць. На ўяўленнях пра В. як адтуліны, праз якія жанчына можа зацяжарыць (гл. матыў Багародзіцы, да якой Дух Святы спусціўся праз вуха) грунтуецца рэгламентацыя нашэння жанчынамі завушніц. Гэтае ўпрыгожанне дазвалялася замужнім жанчынам дзетароднага ўзросту, бо завушніцы сімвалічна «закрывалі» і

аберагалі вуха. У гэтым кантэксце можа быць патлумачаны і казачны матыў, калі герой лезе *каню* ў адно вуха і вылазіць праз другое прыгажэйшым або мацнейшым. Відавочна, ён «нараджаецца» зноў, пабываўшы на тым свеце, і адбываецца гэта менавіта праз вуха. Выраз «як у мядзведзевым вушку» — «так хараша» — можа быць патлумачаны з улікам поглядаў на гэтую татэмную жывёліну (гл. *Мядзведзь*).

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 476—477; *Сержпутоўскі А*. Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 220; Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 2. С. 221; *Попов Г.* Русская народно–бытовая медицина. СПб., 1903. С. 329.

Т. Валодзіна

ВЫ́РАЙ (балт.–слав. *ūr– 'мора'), у беларускай міфалагічнай традыцыі — старажытная назва *раю* і райскага Сусветнага дрэва, у вяршынях якога жывуць *птушкі* і *душы* памерлых. У беларускім фальклоры распаўсюджаны матыў «замыкання» і «адмыкання» В. *Богам* або ягонымі намеснікамі (*пчалой*, *жаваранкам*). «Замыканне» В. на зіму адбываецца на *Узвіжанне* (27 верасня), супадае з восеньскім раўнадзенням, калі птушкі і *змеі* займаюць сваё месца ў В., адпаведна ў кроне і каранях Сусветнага дрэва. «Адмыканне» В. прыпадае на *Саракі* (22 сакавіка) і звязана з веснавым раўнадзеннем і прылётам птушак, чароды якіх таксама насілі назву В. Той, хто першы ўбачыў В., лічыўся шчаслівым і ўдалым чалавекам на працягу года.

Літ.: *Судник Т. М.* К статье акад. Ф. Безлая «Немецкое Himmel(reich) и славянское *vyrij, *irij»// Советское славяноведение. 1976. № 5. С. 67—68.

У. Лобач

ВЫТОКІ РЭК, катэгорыя водных аб'ектаў, якія нярэдка сакралізаваліся. Ушанаванне В. р. у міфалогіі непасрэдна звязана з культам *вады* і культам *крыніц*. Такое ўшанаванне вытоку якой–колечы ракі магло набыць і рацыянальнае тлумачэнне, асабліва калі вада гэтай крыніцы мела лекавыя ўласцівасці.

У беларускім фальклоры досыць шырока распаўсюджаныя паданні пра В. р., хоць чым закрытыя, каб не цякла вада. Неабходнасць прыкрыцця вытоку звычайна тлумачыцца смерцю патанулага ў крыніцы дзіцяці (звычайна гэта дзіця чараўніцы або цыганкі). За гэта В. р. былі заткнутыя, як сведчаць паданні, шчоткаю або авечай *воўнай* (в. Горск Бярозаўскага, Поразава Свіслацкага, Карабы Ашмянскага р–наў), закрытыя чыгуннай юшкай ці *патэльняй* (г. Капыль, в. Падлессе Баранавіцкага, Замасцяны Валожынскага р–наў), *каменем* (в. Покрышава Слуцкага р–на) або проста праклятыя (в. Арэцічы Жабінкаўскага, Дзеракі Вілейскага р–наў), пасля чаго выток часткова перасыхаў ці зусім пераставаў цякчы. Пры В. р. блізу в. Верхаўляны Бераставіцкага р–на раней побач з паганскім *свяцілішчам* ляжаў вялізны валун. Тутэйшыя людзі верылі, што крыніца б'е менавіта з–пад яго. Згодна з паданнем, крыніца нібыта была такой магутнай, што даводзілася затыкаць яе мяшкамі з воўнай. Меркавалі, што калі камень зрушыць з месца, то крыніца разліецца і затопіць вёску.

Крыніца блізу в. Кемяны Ашмянскага р–на, дзе бярэ пачатак р. Вільня (левы прыток Вяллі), лічылася святой. Там стаяў вялікі па памерах *Чортаў камень*. Паводле падання, каля крыніцы вадзіліся чэрці і *здані*. Археалагічныя раскопкі паказалі, што на беразе крыніцы яшчэ ў жалезным веку існавала паганскае свяцілішча.

В. р. *Вяллі* паданні звязваюць са Сцёп–каменем (гл. *Сцяпан*), хоць той знаходзіцца за колькі кіламетраў. Сцёп–камень належыць да катэгорыі *камянёў–«краўцоў»*. Як Чортавыя камяні, так і камяні–«краўцы» звязаныя з міфалагічнымі ўяўленнямі, што прысвячаліся богу *Вялесу*. Вялес па прычыне сувязі з *левымі*, ніжнімі полюсамі бінарных апазіцыяў (ніз, халодны, вільготны, мокры) меў дачыненне да зямных водаў, крыніцаў (ці хаця б да часткі іх) і да В. р. З жаночых персанажаў міфалогіі адзначана сувязь з зямнымі водамі сакральнай пары Вялеса багіні *Мокашы*(пазней яе вобраз зліўся з хрысціянскай святой *Кацярынай*).

Літ.: *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 7—9; Легенды і паданні. Мн., 1983.

Э. Зайкоўскі

ВЫ́ШЫЎКА, від дэкаратыўнага мастацтва, арнамент або малюнак, выкананы *ніткамі* з дапамогай *іголкі* на тканіне, скуры. Вядомая таксама В. бісерам. В. упрыгожвалі *адзенне*, *абутак*, *ручнікі*, абрусы, фіранкі ды інш. Вышываныя тканіны былі абавязковымі ў радзіннай, вясельнай і пахавальнай абраднасці. Традыцыйнымі вышыванымі ўзорамі большай часткі насельнікаў Беларусі з’яўляецца «нашыванне» *чырвонага* колеру з *чорным* ці сінім колерам. Ужыванне чырвонай справы ў народзе лічыцца сімвалам радасці, аховы здароўя, перасцярогі ад усяго негатыўнага. Кампазіцыйнае размяшчэнне арнаменту строга рэгламентавалася традыцыямі і было абумоўлена верай у ахоўную сілу. В. з рамбічным узорам уласцівая ў асноўным жаночаму адзенню, асабліва вясельнаму. На Палессі *ромбамі* вышывалі і мужчынскія кашулі. Гэта звязана з магіяй урадлівасці. Жаніха нявеста адорвала вышыванай *кашуляй* і *поясам*. Уменне вышываць расцэньвалася ў народным усведамленні як працоўны навык, неабходны кожнай жанчыне. У адной з палескіх песняў хлопцу раяць не браць *шлюб* з дзяўчынай, якая «не ўмее жаты, ні вышываты».

У беларусаў бытавала і запаветнае шыццё — вышываныя выявы хворых частак цела. Такія вышыўкі ахвяравалі царкве. У выпадку, калі гінула жывёла, вывешвалі вышываную выяву каровы.

Літ.: *Фадзеева В. Я.* Беларуская народная вышыўка. Мн., 1991; *Фадзеева В. Я.* Семантычныя значэнні беларускага народнага вышывання // Быт і культура беларусаў: Тэзісы дакладаў навуковай канферэнцыі. Мн., 1984. С. 22—24.

Л. Дучыц

ВЯДРО, як сакральная рэч выкарыстоўвалася ў вясельнай, пахавальнай і іншай абраднасці. На *вяселле* рыхтавалі некалькі вёдраў *гарэлкі*. За сталом гарэлку чэрпалі з В. Пасля вяселля маладая ішла да *калодзежа* і прыносіла дахаты В. *вады*. В. часта выкарыстоўвалася ў гаданнях. У былінах чашы, з якіх п’юць *віно* і *мёд асілкі*, звычайна называюцца В.

Рэшткі В. знаходзяць у пахаваннях, пачынаючы з часоў ранняга жалезнага веку, асабліва ў курганах XI ст. Паводле этнаграфічных дадзеных, у такіх В. нябожчыку ставілі мёд.

Літ.: Быт белорусских крестьян // Вестник Императорского русского географического общества. Ч. 9. СПб., 1851. С. 32,88; *Дучыц Л.* Аб адной катэгорыі курганных знаходак // Гістарычна–археалагічны зборнік. Вып. 4. Мн., 1994. С. 49—57.

Л. Дучыц

ВЯЛЕ́С, Ве́лес, Волас, адзін з галоўных багоў паганскага *пантэону* ўсходніх славян, вельмі шанаваны на Беларусі. У дамове паміж Руссю і

Візантыяй (911 г.) гаворыцца, што дружыннікі князя Алега кляліся сваёй зброяй «и Перуном богом своим и Волосом скотьем богом». Яго імя згадваецца ў дамовах 907 і 972 гг., у Нестаравым летапісе, дзе ён зваўся «скотьим богом».

З гэтага вынікае, што В. быў богам жывёлагадоўлі і багацця. У спісе багоў, чые ідалы стаялі паблізу церама князя Уладзіміра ў Кіеве, імя В. адсутнічае. Аднак вядома, што ў Кіеве ідал *Перуна* стаяў на гары, а В. — у ніжняй частцы горада, на Падоле. У «Слове пра паход Ігаравы» Баян названы Вялесавым унукам, што сведчыць пра сувязь культу В. з абрадавымі песнямі і паэзіяй. Р. Якабсон выказаў меркаванне, што прататып В. належаў да агульнаеўрапейскага пантэону. Як лічыў літоўскі даследнік Н. Велюс, да бога В. блізкія такія персанажы міфалогіі, як літоўскі фальклорны Вяльняс, латышскі Велс, прускі апякун памерлых і жрацоў Паталс, кельцкі бог багацця і жывёлы Езус, ці Велаун, індыйскі вярхоўны бог, захавальнік справядлівасці і пакаральнік вінаватых Варуна, дэманы Ўрытра і Вала ды інш.

Значная частка даследнікаў міфалогіі мяркуе, што В. быў звязаны з ніжнімі, *левымі* полюсамі бінарных апазіцый і супрацьстаяў Перуну як прадстаўніку верхніх полюсаў. Паколькі ніжнія полюсы звязаныя з халодным, вільготным, мокрым, то В. меў дачыненне да зямных *водаў*, *крыніцаў* (ці хаця б часткі іх) і да *вытокаў рэк*. У беларускіх і літоўскіх казках, якія належаць да сюжэтнай схемы міфа пра Бога Навальніцы, які пераследуе свайго праціўніка, апошні хаваецца менавіта ў зямных водах. Роднасны В. старажытнаіндыйскі Варуна распараджаўся морам, рэкамі, плынямі. Дэман Ўрытра таксама ляжаў у водах. З вадой быў звязаны і літоўскі Вяльняс. Некаторыя рэкі, асабліва Вялля і яе левы прыток Вільня, лічыліся сакральнымі і, магчыма, былі прысвечаны В. Да яго маюць дачыненне паганскія жрацы — *валхвы*. В. быў звязаны і з аграрнымі культамі, пра што сведчыць усходнеславянскі звычай пакідаць яму ў дар нязжатымі некалькі каласкоў, якія называлі «Воласавай бародкай». З імем гэтага бога перагукаюцца старадаўнія назовы сузор'я Плеядаў — Валасажары, Власожельцы, Валасыні. В. лічыўся таксама богам памерлых, падземнага свету, *смерці*. Акрамя таго, В. лічыўся богам клятвы, дамовы, міру. Ён апякун абшчынна–родавай арганізацыі.

Цесная сувязь гэтага персанажа з культам *камянёў*. Мяркуюць, што яму былі прысвечаны такія катэгорыі сакралізаваных валуноў, як камяні з назовамі «Вол», «Валы», «Быкі», *Чортавы камяні*, *камяні–«краўцы»* і камяні–шаўцы, валуны *Сцяпан*, Сцёп–камень, *Вужыныя і Змеевы камяні*. У зааморфным кодзе яму адпавядалі *мядзведзь*, *воўк*, *бык* (вол), *змяя*.

З культам В. звязаныя паданні пра заснаванне населеных пунктаў. Адно з іх — пра заснаванне старажытнага Берасця — падае П. М. Шпілеўскі са спасылкай на М. М. Карамзіна. Паводле падання, места было заснавана адным багатым купцом (*госцем*), які, загаціўшы бяростаю непралазныя балоты, ўратаваўся сам і ўратаваў увесь свой тавар, а на памяць аб гэтым здарэнні пабудаваў капішча В. і прынёс яму шчодрыя ахвяры. На тым месцы пазней і паўстаў горад Берасце.

Пасля прыняцця хрысціянства заменнікамі В. сталі святыя Улас (Уласій, гл. *Аўлас*), Мікалай Мірлікійскі, *Сцяпан*. Асабліва на Беларусі быў пашыраны культ *св. Міколы*, які ўспрымаўся ў якасці апекуна жывёлы.

Лічылася, што ён спрыяе земляробству і пчалярству, звязаны з зямнымі водамі. Існавала цесная сувязь паміж шанаваннем Міколы і мядзведжым культам. Мікола пераняў і шэраг іншых функцыяў, у тым ліку звязаных з *валасамі* і *пазногцямі*. Па дадзеных пісьмовых дакументаў, Міколу шанавалі найбольш за усіх святых і ў Сярэднявеччы.

Жаночы персанаж, які з'яўляўся сакральнай парай В., у хрысціянскі час, верагодна, аб'ядналі з вобразам *св. Кацярыны*. Яе рысамі былі валатоўскі рост і сіла, сувязь з вадой, дачыненне да жывёльнага свету, асабліва да мядзведзяў, апякунства над *шлюбам* і *родамі*. Кацярына звычайна згадваецца ў пары са Сцяпанам.

Такім чынам, В. не толькі адзін з самых старажытных, але і самы шматгранны персанаж беларускай паганскай міфалогіі. Матэрыялы сведчаць, што ў вераваннях ён займаў нават большае месца, чым Пярун.

Літ.: Валачобныя песні Мн., 1980; *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам. Вып. VI. Тарту, 1973. С. 46—82; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 35; Лаучюте Ю. *Перунъ, Велесъ* и балто–славянская проблематика // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто–славянской конференции. М., 1983. С. 21—23; Легенды і паданні Мн., 1983; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992; *Писаренко Ю. Г.* Велес–Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. Київ, 1997; *Потебня А. А.* О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 261—262, 266—267; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 47—50; *Топоров В. Н.* Еще раз о Велесе–Волосе в контексте «основного мифа» // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто–славянской конференции. М., 1983. С. 50—56; *Успенский Б. А.* Филологические изыскания в области славянских древностей. М., 1982; *Шлюбскі А.* Матэрыялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Віцебск, 1927; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 29; *Шуру Г.* История первобытной культуры. Вып. I. 1923. № 1.; *Vėlius N.* Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. Folklorinio velnio analizė. Vilnius, 1987.

Э. Зайкоўскі, А. Райкова, С. Санько

ВЯЛІ́КДЗЕНЬ, Вялі́кадне, Вялі́чка, Па́сха, вялікае старажытнае свята ў гонар сонца, вясны, абуджэння прыроды і надыходу земляробчага сезона. Верагодна, што з В. некалі мог пачынацца каляндарны год. У эпоху хрысціянства В. стаў прымяркоўвацца да ўваскрэсення ўкрыжаванага Хрыста. Дзень правядзення В. залежыць ад месячнага календара: у праваслаўных ён святкуецца ў нядзелю пасля поўні, якая з'явіцца на небе пасля дня веснавога раўнадзенства, г. зн. паміж 4 красавіка і 8 траўня н. ст. Да В., такім чынам, прывязаныя і іншыя рухомыя святы і перыяды народнага календара: *Масленіца*, Вялікі пост, *Вербніца*, *Чысты чацвер*, *Радаўніца*, Ушэсце, *Сёмуха* ды інш. В. — самае доўгачаканае і радаснае свята ў хрысціян, якое прыходзіла пасля працяглага

сямітыднёвага посту. Да В. усе старанна рыхтаваліся, прыбіралі хату і падворак, напярэдадні гатавалі самыя разнастайныя стравы, каб належным чынам сустрэць свята. У суботу ўсе, хто мог, ішлі на святочную службу ў храм, а тыя, хто заставаўся дома, не кладіся спаць, раскладвалі на вясковых вуліцах вогнішчы і чакалі, калі апоўначы зазвоняць званы і паведамяць усім, што Хрыстос уваскрос. Казалі, што ад гэтага звону абуджаюцца пасля зімы *пчолы* і пачынаюць спяваць *птушкі*, і першым з іх наймілейшая Богу птушка — *салавей*. Напярэдадні В. ці на самым яго пачатку людзі неслі асвячаць у храм розныя стравы і перадусім *яйкі*, пафарбаваныя галоўным чынам у адвары шалупіння *цыбулі* ці кары дрэў, што надавала ім *чырвоны* колер (былі і *пісанкі*, маляванкі — яйкі, размаляваныя рознымі ўзорамі). Яйка для асвячэння трэба было крыху аблупіць, каб святасць лепш прайшла ў яго. «Свято Вялічка — з красным яічкам» — менавіта ім разгаўляліся на В. за святочным сталом. А прынёсшы яйка дадому з царквы, апускалі яго ў *ваду*, каб ёю памыцца і потым быць румяным, прыгожым і здаровым увесь год. Адно велікоднае яйка клалі за абразы: калі яго кінуць у *пажар*, то ён патухне. З тою ж мэтаю захоўвалі шкарлупінне ад першага з'едзенага на В. яйка, нямыты абрус з велікоднага стала, косткі з асвечанага мяса спецыяльна закопвалі на гарышчы (аднак калі іх закопвалі ў *жыце*, то спадзяваліся тым самым засцерагчы ніву ад буры і *граду*). *Гарэлка*, куды падсыпаны стоўчаныя скарынкі ад асвечаных булак, казалі, мае здольнасць усыпляць ведзьмароў.

Улюбёныя гульні на В. — таксама з яйкамі: іх качалі па нахіленым жолабе і глядзелі, чыё далей пакоціцца; іх хавалі пад шапку і трэба было адгадаць, у які напрамак глядзіць дзюбка яйка. Але найбольш пашыраная была гульня ў біткі. Стукаліся святочнымі яйкамі, і пераможцам быў той, у каго яно заставалася цэлае («мацак»). Забаранялася на В. біцца з кім бы там ні было — за бойку страшыліградабоем на ўсю вёску. У народзе верылі, што чужы чалавек, які трапіць на велікодную бяседу, мае здольнасць прыносіць шчасце ў гаспадарку. У першы дзень В. трэба было есці толькі ўсё асвечанае — гэта нібыта гарантавала, што ўлетку не ўкусіць *змяя*. Разгавеўшыся ў сваёй хаце, гаспадары прыхоўвалі рэшткі асвечаных страў, каб праз *дзевяць* дзён, на Радаўніцу, занесці на могілкі і «пачаставаць» блізкіх нябожчыкаў. Нярэдка ў паўднёвых і цэнтральных раёнах Беларусі на В. хадзілі памінаць нябожчыкаў на могілкі. Відаць, таму, што на велікодным тыдні ў царкве стаяць адчыненыя царскія вароты, у народзе былі перакананыя: для ўсіх, хто памрэ ў гэты час, адчынены светлы *рай*, і *душы* нават самых вялікіх грэшнікаў увойдуць туды без перашкоды. Прыціхлыя на час посту песні, гульні, забавы цяпер зноў абуджаліся. На В. мужчыны і хлопцы збіраліся ў вялікія (да 10—20 чалавек) гурты *валачобнікаў* і хадзілі па сялу спяваць у кожным двары валачобныя песні («валачобнікі валачыліся»). Іх абрадавы сэнс — велічанне селяніна, пажаданне яму на пачатку палявых работ добрага здароўя, шчасця ў сям'і, прыплоду ў хляве, плёну на ніве. Ад В. пачыналі таксама вадзіць *карагоды*. Не абыходзілася і без *варажбы*. Дзяўчаты, каб даведацца, ці пойдуць сёлета замуж, спрабавалі пераскочыць цераз сані. Гаспадары, у якіх неўзабаве павінна была ацяліцца карова, чакалі, хто першы на В. пераступіць *парог хаты*: калі *жанчына* —

народзіцца цялушачка, калі *мужчына* — бычок. На В. існавала багата прадказанняў надвор'я. Чакалася, што сонца на ўсходзе, як і на Купалле, «грае», «купаецца» (гэта абяцала багатыя ўраджаі, шчаслівыя вяселлі). Адкуль *вецер* дзьме — адтуль будзе дзьмуць усё лета. Калі яснае і халоднае надвор'е — летам на садзе будзе поўна розных пладоў. Калі *дождж* — да Сёмухі трэба чакаць больш дажджоў, чым ясных дзён.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980; Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 146—174; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 583—589.

У. Васілевіч

ВЯЛЛЯ́, Вілія, адна з тых беларускіх *рэк*, якую згадваюць шматлікія паданні. Этымалагічна назву ракі звязваюць з і.–е. *vel–/ *vil–/ *vol–, з семантыкай свету памерлых, але аднначасова і з семантыкай плоднасці. Пра В. апавядае вялікая колькасць паданняў, але яны на першы погляд не складаюць сэнсавага адзінства. Тым не менш, калі спалучыць разам асобныя матывы розных паданняў, можна зрабіць дастаткова цікавыя назіранні.

В. у паданнях шчыльна злучаная з вобразамі чарцей. Менавіта ім прыпісваюць паходжанне *камянёў*, нават і на дне самой ракі, і пагоркаў на яе берагах. Час ад часу ўказваецца, што *чорт* хацеў пры гэтым засыпаць ці спыніць раку. Матывы гэткага кшталту характэрныя пры тлумачэнні, чаму рэкі зрабіліся звілістымі. Простага тлумачэння гэтаму няма, але сама назва ракі і ўзгадка аднаго з паданняў, што імя красуні Вялляны (Улляны) пайшло ад яе гнуткага стану, сведчыць аб гэтай семантыцы.

Безумоўна, трэба разглядаць паходжанне ўяўленняў аб сувязі камянёў з ракою яшчэ ў паганскія часы, калі на землях сучаснай Беларусі было пашырана шанаванне камянёў, у тым ліку, відаць, і ў *вадзе* (параўн. Барысавыя камяні ў Дзвіне). Гэтае пакланенне можна звязваць з богам *Вялесам*–Воласам, які акрамя шматлікіх іншых «галін» апякунства быў і валадаром царства памерлых і надаўцам плоднасці. Фанетычныя і семантычныя судачыненні назвы ракі і нейкай істоты падмацоўваюць і балцкія прыклады. Літоўская назва чорта — vélnias (пры veliónis «памерлы» і Vėlinės «дзень памінання памерлых») — паказвае невыпадковасць узгадак гэтага персанажа ў паданнях аб В.

З семантыкай чорта, Вялеса і іншага свету звязаныя і іншыя матывы паданняў пра В. Так, згадваецца, што непаслухмяныя і разбэшчаныя дачка і сын былі ператвораныя маці ў раку В. і ў камень на яе беразе з выглядам чалавека і з адбітаю маланкай галавою. У іншым варыянце чорт падбухторыў *Сцяпана*–краўца адракчыся ад *Бога*, каб з яго дапамогай дамагчыся кахання красуні Вялляны. Чорт быў забіты грамавой стралой, а Сцяпан ператварыўся ў камень. Слёзы ж Вялляны далі пачатак рацэ. Гэтыя матывы адсылаюць нас да агульнаіндаеўрапейскіх міфаў аб барацьбе Грымотніка са Змеем ці з яго заменай іншай істотай ніжняга свету.

Пэўна можна казаць, што нават тыя паданні аб В., што дайшлі да нашага часу, сведчаць аб яе вялікай ролі ў старажытнай міфалогіі мясцовага насельніцтва (незалежна славянскага ці балцкага) і аб яе шанаванні. Нават яшчэ на пачатку нашага стагоддзя жыла памяць аб тым, што раней раку называлі «святой Вялікай ракой».

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Мифологические географические названия

как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 125—126; Легенды і паданні. Мн., 1983. № 299, 571, 620, 644, 645 і каментары да іх.

А. Прохараў

ВЯНОК, рытуальны прадмет, абрадавае выкарыстанне якога перадусім звязана з магічным асэнсаваннем яго формы (круглы прадмет з адтулінай). Менавіта форма абумовіла апатрапейную моц В., калі ён аберагаў ад нячыстай сілы, хваробаў і чарадзейства. Праз В. працягвалі хворых дзяцей, працэджвалі *малако* і да т. п. (параўн. абрадавае выкарыстанне *хамута*).

В. належыць да ліку асноўных атрыбутаў вясельнага абраду. Яго шлюбная сімволіка замацавалася ў любоўнай магіі і шматлікіх *варожбах*. Галоўны сімвалічны сэнс В. маладой — увасабленне дзявоцкасці (параўн. матыў «страчанага вяночка»). В. надзявалі на галаву памерлым дзецям і нежанатай моладзі, а ў Віцебскай губерні В. клалі ў труну і жанатаму мужчыну, толькі сплецены з папараці, а не з *руты*, як плялі нежанатаму хлопцу.

Сваю ролю адыграла само дзеянне па вырабе В.: звіванне, віццё, скручванне, завіванне ж В. у гаспадарчым календары выступае адным з прыёмаў земляробчай магіі («Мы заўем вяночкі, мы заўем зялёныя, на жыта густое, на ячмень каласісты, на авёс расісты»). У складзе каляндарнай абраднасці В. пазначаў асноўную асобу рытуалу, захоўваў прадукавальны, абарончы і шлюбны сэнсы. В. з зеляніны ўпрыгожвалі «*русалку*» ці плялі адзін вялікі В., які выносілі за межы вёскі. Знішчэнне В. сімвалізавала «выганнне русалкі». В. вылучаў сярод іншых удзельнікаў абраду «*Куста*» — прыбраную ў зеляніну дзяўчыну, В. плялі на *Сёмуху* ў час збору траецкай зеляніны. В. выступалі як абавязковы атрыбут купальскіх *ігрышчаў*. Іх надзявалі на галаву, перакідвалі праз вогнішча, але найбольш была пашырана *варажба* з пусканнем В. па *вадзе*. Купальскі В. надзяляўся і абарончай функцыяй — яго надзявалі *карове* на рогі «ад *ведзьмаў*». Асноўным рытуальным значэннем дажынкавага В. было ўвасабленне новага ўраджаю, плёну, багацця. В. прыносілі дадому, потым старанна абмалочвалі і гэтым зернем першым засявалі ніву. Круг В. як бы ўвасобіў у сабе гаспадарчы кругазварот: сеянне — жніво — сеянне.

Такім чынам, выява кола–В. як аховы ад злых сілаў, перажытак салярнага культу і сімвал дзявочай чысціні шмат што значыла ў абраднасці беларусаў, спрыяла замаўленню ўрадлівасці і дабрабыту. В. захаваў і старажытны сэнс ушанавання герояў, сімволіку славы. Важнасць і шырыня выкарыстання гэтага сімвала спарадзіла да жыцця асобнае выслоўе — «як у вянку» са значэннем «вельмі добра, хораша».

Літ.: *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 37—40; *Виноградова Л. Н.* Венок погребальный // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 320—321; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Венок // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 314—318; *Гура А. В.* Венок свадебный // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 321—325; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 220, 304—305; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 207; *Усачева В. В.* Венок жатвенный // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 318—320; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 575.

Т. Валодзіна

ВЯРБА́, адно з улюбёных беларусамі *дрэваў* «жаночага паходжання», апетых у песнях, узвялічаных у народных паданнях. Паводле старажытных уяўленняў, В. — гэта дзяўчына, якая, каб уратавацца ад замужжа са старым, перакінулася ў дрэва. Гісторыя паходжання В. выкладзена ў баладзе.Ператварэнне дзяўчыны ў В. адбылося па яе волі, па яе ўласным закляцці, прытым разам з ёй розныя прадметы і іх дэталі ператварыліся ў аб'екты прыроды: «Станьце, вёдры, камушком (2), // Почапачкі — ланцужком (2), // Каромысел — яварам (2), // А я, малада, — вярбою (2), // Пад крутой гарою (2), // Над быстрай ракою». Дзяўчына–В. стаяла над ракою, пакуль прыехалі купцы–таргаўцы, якія сталі секчы В., шчапаць дошчачкі ды рабіць гуслі. Звонкія гуслі расказалі, як радасна дзяўчыне ісці за роўню, і як цяжка і ненатуральна — за старога. Адпаведна сваёй гісторыі В. расце пераважна на нізкіх месцах, блізу *вады*, над *рэчкамі*, ручаямі.

В. была здаўна сакральна вылучаным дрэвам, яе ранняе цвіценне ёсць першай прыкметай вясны. В. з'яўляецца атрыбутам хрысціянскага свята Пальмавая нядзеля, або *Вербніца,* у гонар уезду Ісуса ў Ерусалім, калі людзі віталі яго пальмавымі галінкамі. Яскравы і добра вядомы звычай сцябаць адзін аднаго вярбовымі дубцамі са словамі: «Не я б'ю, вярба б'е, за тыдзень Вялікдзень. Будзь здаровы, як вада, і багаты, як зямля». Сапраўдныя ўласцівасці В. лёгка прыжывацца і хутка расці міфалагізаваліся і распаўсюдзіліся ў розныя сферы чалавечай жыццядзейнасці. У беларусаў В. з ядлоўцам, упрыгожаная штучнымі кветкамі і асвечаная ў царкве, служыла за магічны прадмет для выгану жывёлы ў поле на *Юр'я*, яе захоўвалі на покуце за абразом, а адну галінку садзілі ў адпаведным для яе месцы. В. ужывалася як лекавая *расліна*, галінкамі В. абтыкалі з ахоўнымі мэтамі палі і да т. п.

З другога боку, у беларускіх павер'ях менавіта В. абралі сваім прытулкам *чэрці*: з *Вадохрышча* да Вербнай нядзелі на ёй сядзяць нячысцікі і грэюцца на сонцы, а пасля таго як В. асвецяць, — валяцца ў ваду. Пры гэтым чэрці аддаюць перавагу сухой, дуплістай В. (гл. фразему «закахаўся як чорт у сухую вярбу»). У павер'ях палешукоў В., што нахіліліся над вадой, — «гэта праклятыя Богам тыя мацеры, што страцілі сваіх дзяцей».

У *замовах* В. побач з іншымі дрэвамі замяшчае сабой сакральны цэнтр: «На моры, на лукамор'і стаіць вярба, на той вярбе сем сот галля, а ў том галле звіта лапухова гняздо, а ў тым гняздзе ляжыць Ева–царыца...»

Літ.: Балады. Т. І. Мн., 1977. С. 392—393; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 53—61; *Толстой Н. И., Усачева В. В., Агапкина Т. А.* Верба // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 333—336.

М. Малоха, Л. Салавей

ВЯРОЎКА, прадмет, рытуальныя функцыі якога абумоўленыя «аб'ядпальным» прызначэннем, тэхналогіяй яе вырабу — віццём, а таксама абарончымі здольнасцямі і падабенствам да іншых прадметаў.

Да ліку ўніверсальных можна далучыць прадпісанне купляць жывёлу з В., каб вялася і прыносіла багацце. І сёння ў беларускіх вёсках вытрымліваецца забарона біць В. карову, якую вядзеш да быка, калі, верагодна, актуалізавалася сема «завязвання» патэнцыйнай плоднасці жывёлы. Наадварот, як яе «развязванне» выглядае здыманне

гаспадаром, які прывёў карову да быка, В. з яе рагоў. Гаспадар затым той В. апярэзваўся сам. У той жа час В. у зламысна–магічных практыках замяшчала саму карову, прыпадабняючыся найперш да струменяў *малака*. У былічках ведзьма «доіць» В., збівае ёю *расу* — затым з В. цячэ малако.

У традыцыйнай свядомасці В. атаясамліваецца з пупавінай (цяжарнай забаранялася пераступаць В., бо іначай у *дзіцяці* пупавіна абматаецца вакол шыі), з крывымі *нагамі* (няможна ў святы віць В., бо маладняк народзіцца са звітымі нагамі), з чарвякамі і *змеямі* (у «шылаваты» *панядзелак* нельга віць В., каб не накруціць чарвей на *капусту* і *сады*).

Абвязванне В. ці абцягванне ёю вёскі стварае магічнае кола (гл. *Кола магічнае*), што засцерагала ад пранікнення нячыстай сілы. Так, на *Юр'е* да сонца плялі В., над якімі *знахар* прамаўляў закляцце, потым праз гэтую В. пераганялі статак у надзеі аберагчы яго ад *ваўкоў*.

Абавязкова прысутнічае і аб'яднальная, медыятыўная функцыя В., з дапамогай якой уяўлялася магчымым пранікнуць на той свет (гл. аналагічныя матывы ў казках). Беларусы В., на якіх апускалі *труну* ў магілу, вешалі затым на *крыжы* ці магільным дрэве, каб памерлы з іх дапамогай змог пераадолець шлях у іншасвет.

У народнай медыцыне з дапамогай *вяровачкі* сімвалічна стваралі «двайніка» хворага, вымяраючы ўсе яго суставы і завязваючы там вузельчыкі. Потым такая В. або спальвалася, або забівалася асінавым калком.

Асаблівае месца адводзілася В. вісельніка, якая, паводле павер'яў, прыносіць шчасце і багацце. Калі канакрад завалодае хоць часткай такой В. і будзе насіць яе з сабою, ён будзе застрахаваны ад усіх няўдач у сваёй «прафесіі». Такая В. прыцягвае наведнікаў у тую карчму, дзе знаходзіцца. Але калі чалавек будзе штодня да яе дакранацца — абавязкова скончыць жыццё самагубствам.

Літ.: *Агапкина Т. А., Левкиевская Е. Е.* Веревка // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 338—340; Виленский вестник. 1879. № 119; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 147, 239—240, 262; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 227.

Т. Валодзіна

ВЯСЕ́ЛЛЕ, складаны і працяглы па часе рытуальна–абрадавы комплекс, скіраваны на грамадскую фіксацыю прынцыпова іншага сацыякультурнага статуса маладых людзей перадшлюбнага ўзросту. Беларускае В. мела шмат агульнага з В. іншых суседніх народаў і разам з тым мела даволі выразную адметнасць практычна ва ўсіх складніках абрадавага комплексу: у структуры, у часе правядзення, у адлюстраванні светапоглядных асноў этнасу, яго менталітэту, вызначэння сацыяльнай ролі і месца *жанчыны*, у працягласці, дакладна вызначаных ролях кожнага ўдзельніка, у найбагацейшым песенна–харэаграфічным суправаджэнні.

Існавала забарона спраўляць В. у пост, а таксама напярэдадні шэрагу хрысціянскіх святаў. Асноўныя перыяды В. прыпадалі на час ад *Багача* і да Піліпаўкі («вялікая вясельніца»), ад *Вадохрышча* і да *Масленкі* («мясаедная вясельніца»).

У структуры беларускага В. можна вызначыць тры асноўныя этапы: абрады дашлюбнага часу, само В. і, нарэшце, абрады і абрадавыя рэгламентацыі паводзінаў маладых да года пасля В.

Перадшлюбны перыяд мог доўжыцца ад двух тыдняў да месяца і ўлучаў у сябе наступныя асноўныя моманты: сватанне, запоіны, змовіны, зборную суботу.

Сватанне адлюстроўвала самую старажытную форму вясельнай абраднасці, аснову якой складала купля–продаж нявесты. Мэта сватання — абодва бакі (жаніха і нявесты) павінны былі дамовіцца паміж сабой аб згодзе на *шлюб* і ўмовах падрыхтоўкі і правядзення В. З боку жаніха ў госці да маладой хадзілі сваты (прадстаўнікі свайго роду) — сват і бацька маладога або сват разам з маладым. Роля дзяўчыны ў гэтым выпадку была даволі пасіўнай: яе выпраўлялі з хаты. Канчатковая згода была за бацькамі, хаця згода ці нязгода дзяўчыны магла ўплываць на выніковасць сватання.

У некаторых мясцінах існаваў звычай праводзіць «агледзіны», калі бацькі нявесты выказвалі жаданне пазнаёміцца з сям'ёй жаніха і «агледзець» яе гаспадарку.

Следам за сватаннем ішлі запоіны («запівіна», «заповіны», «малыя заручыны», «барышы», «малая гарэлка»), у час якога канчаткова замацоўвалася згода абодвух бакоў, і з гэтага часу дзяўчына лічылася засватанай, ні адзін з бакоў пасля гэтага не меў права змяніць сваё рашэнне. Характар запоінаў зноў–такі нагадваў звычайную гандлёвую аперацыю, здавальняючы вынік якой «запівалі барышом». Пры канцы запоінаў дамаўляліся аб часе правядзення заручын («вялікія запоіны», «вялікая гарэлка», «змовіны»). На змовінах з абодвух бакоў прысутнічала шырокае кола радні, якая знаёмілася між сабой і канчаткова абмяркоўвала ўсе акалічнасці правядзення В., а таксама вызначаліся падарункі з боку жаніха і з боку нявесты.

Напярэдадні самога В., у суботу вечарам, у хаце маладой ладзілі «зборную суботу» («дзявочы вечар», «паненскі вечар», «вянкі», «зборны вечар»).

Зборная субота была своеасаблівай мяжой у характары жыцця і сацыяльным статусе дзяўчыны. Яна развітвалася са сваім дзявоцкім жыццём, са сваімі лепшымі сяброўкамі, пазбаўлялася права прысутнічаць разам з імі на гулянках дашлюбнай моладзі.

Адвячоркам у суботу ў хаце маладой збіраліся яе сяброўкі, яны вілі вянкі, рыхтавалі абрадавыя ўпрыгожанні для жаніха і нявесты. Завіванне *вянкоў* адбывалася з дазволу і дабраслаўлення бацькоў і сімвалізавала цнатлівасць дзяўчыны. У паўднёва–заходніх раёнах Беларусі ў зборную суботу «завівалі елку» («вільца»): яе ўпрыгожвалі каляровымі кветкамі, свечкамі, цацкамі, вырабленымі з саломы.

Уласна вясельны цыкл абрадаў распачынаўся з выпякання *каравая*. Можна канстатаваць, што каравайны абрад быў адной з дамінантаў ва ўсёй вясельнай абраднасці. Выпяканне каравая сімвалізавала пачатак вясельнай дзеі, а яго дзяльба сведчыла аб заканчэнні В. Акрамя гэтага, у структуру каравайнага абраду ўваходзілі наступныя рытуальныя дзеянні: падрыхтоўка *дзяжы*, замешванне цеста, вымятанне і распальванне *печы*, саджанне каравая ў печ, выманне з печы, *варажба* аб лёсе маладых па форме каравая і некаторых іншых вонкавых прыкметах, упрыгожванне, захаванне каравая ў каморы, вынас, дзяльба і пэўныя рытуальныя і магічныя дзеянні ўдзельнікаў В. з атрыманым кавалачкам («доляй») каравая.

Неабходна адзначыць, што каравайны абрад характэрны для паўднёвага, паўднёва–заходняга і цэнтральнага

рэгіёнаў Беларусі. У паўночных і паўночна–ўсходніх рэгіёнах існаваў так званы «стаўбавы абрад», асноўныя дзеянні якога выконваліся каля «слупа», «стаўба», які ўкопвалі побач з *печчу* з правага боку ад вусця.

Вельмі важнай этыка–рэгламентуючай часткай вясельнага абраду быў пасад маладых. Для атрымання канчатковай згоды маладых на шлюб і дабраславення бацькамі жаніха і нявесту садзілі на дзяжу, на лаву, засланую вывернутым *кажухом* або жытнёвым *снапом*. Прычым садзіцца на дзяжу маладым дазвалялася толькі ў тым выпадку, калі нявеста была цнатлівай.

Наступнымі храналагічнымі этапамі В. з'яўляюцца збор і адпраўленне дружыны жаніха, прыезд іх па нявесту і яе выкуп.

Пасля таго як дружына маладога вытрымае іспыт, прапанаваны дружкамі маладой, а выкуп задаволіць усе бакі, бацька нявесты тройчы па сонцы абводзіў дачку вакол *стала* і каля парога перадаваў яе ў рукі жаніха. Маладых адпраўлялі для шлюбу ў касцёл або павянчацца ў царкву. Маладыя садзіліся ў брычку ці ў фурманку, бацькі тройчы абыходзілі вясельны поезд і абсыпалі яго зернем *жыта*.

Калі нехта з маладых быў сіратой, то вясельны поезд адразу ехаў на могілкі, каб заручыцца благаславеннем продкаў на доўгае і шчаслівае сумеснае жыццё. Калі ж маладыя былі з поўных сем'яў, то яны спачатку вянчаліся, а затым ужо ішлі да магіл нядаўна памерлай радні і сваім ушанаваннем заручаліся іх «падтрымкай» на будучае прадаўжэнне роду.

Пасля вянчання маладыя ехалі да дому нявесты. Перад парогам хаты іх сустракалі яе бацькі. Маці была ў вывернутым кажусе, трымала на *ручніку хлеб–соль*, а бацька дзве чаркі і бутэльку *гарэлкі*. Бацька прапаноўваў ім выпіць па чарцы, аднак наперадзе ў іх была шлюбная ноч, таму ніякага пітва ўжываць нельга было. Пасля таго як маладыя вытрымлівалі іспыт, бацькі саступалі ім дарогу. Жаніх браў нявесту на рукі і пераносіў яе цераз *парог*. Маладыя па сонцы заходзілі ў чырвоны кут, садзіліся пад абразамі. З гэтага часу пачыналася самая вясёлая і гуллівая частка В.

Позна вечарам у хаце маладой адбывалася дзяльба каравая, затым малады адкупляўся ад сяброўак маладой, збіралася прыданае, і вясельная працэсія з песнямі адпраўлялася да дому маладога. Па шляху вясельны поезд некалькі разоў сустракалі вяскоўцы, перагароджвалі дарогу і патрабавалі выкуп. Вясельны поезд заязджаў прама ў двор. Маладыя злазілі з вазоў толькі тады, калі бацькі з'яўляліся на парозе хаты. Сутнасць урачыстай сустрэчы была тая ж, што і ў хаце маладой.

У двухдзённым святкаванні В. у хаце маладога асабліва важнымі былі два моманты: прыбіранне пасцелі для маладых і агледзіны яе пасля шлюбнай ночы, а таксама дзяльба каравая. Апошні абрад практычна завяршаў этап пераходу маладых у іншы сацыяльны статус. Цяпер яны ўжо станавіліся мужам і жонкай, якім трэба было працягваць род і забяспечыць яго дабрабыт. Характар і асаблівасці абраду дзяльбы каравая былі скіраваныя на магічнае мадэляванне далейшага лёсу заручанай пары.

Дзялілі каравай хросныя бацькі маладога. Сярэдзіну або верхнюю частку яе выразалі і пакідалі маладым, затым адорвалася сям'я маладых, пачынаючы з бацькоў, а затым ужо ўся радзіна.

Пасля дзяльбы каравая да маладой падыходзіла маці маладога, здымала з яе вэлюм (сімвал дзяўчыны) і

павязвала два атрыбуты жаночай долі: хусцінку і фартушок. Вэлюм на некалькі хвілін перадавалі старшай дружцы маладой, а затым вешалі на сцяну каля абразоў. Пасля гэтага маладыя пакідалі хату, а старыя людзі ладзілі свае «В.» — спраўлялі тэатралізаваны абрад «цыганоў».

На гэтым заканчвалася само В., аднак цыкл абрадавых дзеянняў вялікай родавай урачыстасці працягваўся да года. На дзевяты дзень спраўляліся «пярэзвы» («перазоў», «падвясёлкі», «банкеты», «гасціна», «госці») — узаемнае наведванне бацькоў маладых. З дзевятага да саракавога дня ў маладых доўжыўся «мядовы» месяц. Да года нявестка павінна была прыйсці дадому адна, без мужа, на свята ўшанавання сваіх продкаў: на *Радаўніцу* і на восеньскія *Дзяды*. І толькі пасля таго, як у маладой сям'і народзіцца *дзіця*, яна стане неразлучнай парай, якая на ўсіх святах і ва ўсіх прылюдных месцах павінна быць толькі разам.

Літ.: *Карский Е. Ф.* Белорусы. Т. 3. Очерки словесности белорусского племени. І. Народная поэзия. М., 1916. С. 235—295; *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Мн., 1956; Вяселле: Абрад. Мн., 1978.

І. Крук

ВЯСЁЛКА (і.–е. *u̯es– 'зіхоткі, бліскучы'), з'ява прыроды, атуленая міфалагічнымі ўяўленнямі. Згодна з народнымі паданнямі, В. апускае адзін канец у мора, *раку*, луг і цягне *ваду* з усім, што ў ёй ёсць. Вада падымаецца ў хмару, адкуль, як праз сіта, прасейваецца, і *дождж* падае на зямлю. Калі паблізу апынецца чалавек, В. можа і яго ўцягнуць на хмару. Таму маці забаранялі сваім дзецям выходзіць на двор, калі ў небе з'яўлялася В. *Бог* даў В. дзеля таго, каб не было патопу, бо яна ведае меру вады для дажджу. Пакуль яна не накачае вады, дождж не пойдзе. В. у народзе ўспрымалі лукам *Перуна*, з якога грамавержац пасылае на зямлю стрэлы — *маланкі*. Па асаблівасцях В. і часе яе ўзнікнення на небе прадказвалі будучае надвор'е.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 84—85, 179; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 337, 563; *Страхов А. Б.* К балто–славянским семасиологическим параллелям (названия радуги) // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто–славянской конференции. М., 1983. С. 44—45.

У. Васілевіч

ВЯТРОЎНІК, расліна з жоўтымі кветкамі (тураўск. пары́ло (Filipendula ulmaria (L.) Maxim, рус. лабазник), магчыма, назва і некаторых іншых раслін (напр., Spiraea L., рус. таволга). Паводле народных уяўленняў, В. — моцны ахоўны сродак ад *змей*, якія пакідаюць тыя месцы, дзе ён зацвітае. У гэткіх месцах можна смела браць ягады і *грыбы*. Але, уцякаючы ад В., змеі могуць збірацца ў адрынах. Каб засцерагчыся ад гэтага, зёлкі В. клалі ў адрынах або чаплялі на сценках. У народнай медыцыне В. лічыўся добрым сродкам для хутчэйшага загойвання адкрытых ранак. Ужываўся таксама для лячэння рэўматызму, падагры, хваробах скуры і інш.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 15; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 2. Мн., 1978. С. 332—333; *Шмярко Я.П., Мазан І.П.* Лекавыя расліны ў комплексным лячэнні. Мн., 1989. С.89.

С. Санько

ГАЁЎКІ, міфічныя насельніцы лясоў і гаёў, унучкі *Гаюна* (*Гаёвага дзеда*). Маляваліся ў выглядзе маладых гарэзлівых дзяўчат. На зіму яны пакрываюцца густой снежна–белай поўсцю, чыстым застаецца толькі прыгожы *твар* ды русыя *косы*. Па вясне поўсць спадае, і Г. становіцца як звычайная дзяўчына, толькі прыгажэйшая. Яны любяць усё жывое: да іх, параніўшыся, звяртаюцца па дапамогу і лось, і *птушка*, ведаючы, што Г. залечаць іх раны. Злавіць і прыручыць Г. немагчыма. У час небяспекі яны могуць рабіцца нябачныя. Гаёвы дзед забараняе неразумным унучкам выходзіць за межы лесу. Але, даведаўшыся пра гулянне ў недалёкай вёсцы, яны ўцякаюць туды і цішком падглядаюць, як забаўляецца моладзь, у якіх строях і ўпрыгожаннях вясковыя дзяўчаты. Упадабаную сукенку Г. могуць зняць з якой–небудзь адасобленай дзяўчыны, пусціўшы яе ў споднім ці зусім голую. У купальскую ноч Г. выходзяць да святочнага вогнішча, дурэюць у росным жыце, збіраюць зёлкі. Апоўначы яны вяртаюцца ў лес палюбавацца на цвіценне *Папараці–кветкі*. Чалавек, высачыўшы Г.**,** можа неўпрыкмет пайсці за імі, і тыя прывядуць яго да кветкі шчасця. Г. часткова нясуць у сабе рысы *русалак*. Згадвалася пра іх на Вілейшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 490—491.

У. Васілевіч

ГАЙ КУ́ЛЬТАВЫ. Летапісныя звесткі аб пакланенні гаям знаходзяць пацвярджэнне ў этнаграфічным матэрыяле. Сведчаннем культавага прызначэння гаёў сталі іх назвы — Княжая Дубрава блізу Турава, Каралеўская Дубрава блізу в. Першамайская Шчучынскага, Дубовы Гай блізу в. Гатава Мінскага, Святы Гай блізу в. Ніз Слонімскага, Красны Гай блізу в. Талачманы Свіслацкага р–наў, Пушча Старына блізу в. Крывічы на Дзісеншчыне ды інш. Вядомыя паданні пра *скарб* у бярозавым гаі блізу в. Ягнешыцы Слонімскага р–на, пра куфар з *грашыма*, які ахоўваюць *сабакі* ў гаі блізу в. Цераховічы Зельвенскага р–на. Г. к. даследнікі звязваюць з культам памерлых. Спаленне нябожчыкаў адбывалася ў святых гаях.

Літ.: Памятная книжка Минской губернии на 1878 год. Ч. II. Мн., 1878. С. 102; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895. С. 28, 39; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. II. СПб., 1893. С. 427; *Lambert Miś Andrzej*. Przedchrześcijańska religia rugian // Slavia Antiqua. T. XXXVIII. Rok 1997. S. 105—149.

Л. Дучыц

ГАЛАВА́, у антрапаморфнай мадэлі свету сімвалізуе *неба*.

Як і іншыя часткі цела, Г. мае яскравыя сімвалічныя аналогіі ў мікракосмах хатняга начыння, *печы*, уласна *хаты*, ландшафту і самога Сусвету. На роўні рэчыўнага коду Г. адпавядае *гаршчок* — у загадках Г. падаецца як «гаршчок разумны, хоць *сем* дзірак

мае», гл. таксама этымалагічную роднасць слоў чэрап і чарапок і звычай з Шумілінскага р–на: «Як чараўніца ўміраіць і ня можа ўмерці — дзірку ў пасудзіне прабʼюць і дзіржаць над той бабай, тады скоранька ўмрэць». Відавочна, гэтая акцыя ізаморфна пашыранаму прадпісанню ўзрываць у такіх сітуацыях столь і тым рытуальна ствараць *дарогу* для больш лёгкага пераходу *душы* на той свет. Да сімволікі Г. маюць дачыненне галаўныя ўборы — *шапка*, *хустка*, намётка.

На роўні інтэрʼеру з Г. чалавека супастаўляецца печ, назіраецца нават перанос назваў частак Г. чалавека на часткі печы і наадварот: каптур — верхняя частка печы і галаўны ўбор, чало — лоб і пярэдняя частка печы, чалеснікі і рус. «челюсть», паднябенне ў печы і ў *роце* ды інш. Адметнае паказанне роту як часткі печы, падпечка ў загадках — «Поўны падпечак белых авечак» (зубы), «У печцы цяпло паліцца, з–пад печкі попел валіцца» (курыць люльку) і інш. Сімвалічнае асэнсаванне печы як Г., часцей жаночай, прадвызначыла ўзнікненне цэлага шэрагу побытавых прадпісанняў. Пасля выпякання *хлеба* гаспадыня павінна была закрыць печ *заслонкай*, іначай, калі яна памрэ, у яе рот будзе «раззяўлены»; «як хто атходзіць, заслонку ў печы нада закрываць, каб ніхто на яго ні разяваўся» (зап. у Лепельскім р–не).

Ізаморфнасць Г. чалавека і яго *хаты* наглядна чытаецца ў загадках «Стаіць стоўб, а на тым стаўбу хата», «У адну пуньку ды сем варот». Выразная паралель Г. і хаты назіраецца ў найменні частак інтэрʼеру праз апісанне чалавека: *вушы* — 1) на галаве і 2) выступы ў бярвеннях, якія ўпускаюцца ў вушакі; *барада* — 1) на твары і 2) выемка ў крокве. Роту і *вачам* сімвалічна адпавядаюць *дзверы* і *вокны*. У народных паверʼях, выпраўляючыся ў дарогу, зачынялі дзверы і вокны, каб «у злаcліўцаў закрыліся раты са злымі языкамі»; у загадцы пра вокны — «як удзень, так і ўночы, ўсё тыя ж вочы».

У сістэме ландшафтавых аналогій Г. найперш вылучаецца *гара*, напрыклад у загадцы: «А на гары гай, пад гаем маргай, пад маргаем шмаргай, пад шмаргаем хапай» (*валасы*, вейкі, *нос*, рот). У новазапаветным аповедзе ўзвышша ў выглядзе ўзгорка, на якім быў укрыжаваны Хрыстос, атрымала назву Галгофа (грэц. «чэрап»). Паказальная і замацаванасць за гарой эпітэта Лысая.

І, нарэшце, касмічнымі адпаведнікамі Г. выступаюць неба і яго галоўныя абʼекты — *Сонца*, *Месяц*, *зоркі*.

Прычынамі галаўнога болю ва ўяўленнях беларусаў магло быць парушэнне забаронаў раскідваць вычасаныя *валасы*, прычэсвацца на Раство, мыць Г. у дзень Івана Галавасека і іншыя адступленні ад каляндарнай рэгламентацыі паводзінаў. Да ліку прафілактычных захадаў належаць прадпісанні ў час першага *грому* куляцца або стукаць сябе кулаком па Г. са словамі «залезна галава».

З Г. звязаны шэраг паверʼяў і рытуалаў, што маюць як асноўную ідэю жыццёвай моцы, актыўнасці, пачатку жыцця.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і паверʼі. Кн. 2. Мн., 1998. С. 343; Загадкі. Мн., 1972. С. 112—114; *Маковский М. М*. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: картина мира и миры образов. М., 1996. С. 118; Мифологический словарь. М., 1991. С. 158; *Никифоровский Н*. Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 88, 213; *Топорков А. Л*. Печь // Славянская мифология. М., 1995. С. 311; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. Мн., 1990. С. 35, 68, 103; Уласныя запісы аўтара.

Т. Валодзіна

ГАЛАВЕ́ШКА, **галаўня́**, абгарэлае палена. Найперш Г. увасобіла сакральную моц *агню*, якую можна было скарыстаць ці з прадукавальнымі, ці з абарончымі намерамі (параўн. формулу «Соль табе ў вочы, галавешку ў зубы»). Асаблівай магічнай сілай надзяляліся Г. з рытуальных вогнішчаў — купальскага, юраўскага ці каляднага. Каб *лён* быў высокі, у ваду кідалі Г. на *Купалле*, на Заходнім Палессі моладзь бегала, трымаючы іх над галавой, а потым закідвала ў поле для абароны ўраджаю ад нячыстай сілы. Такім чынам, па–першае, Г. сімвалічна замяшчае сабой агонь. Акрамя таго, тэрмін «галаўня» замацаваўся за жытняй спарынёй — чорным зернем, прычыны з'яўлення якой бачылі ў нябесным агні, у *маланцы*: «маланка жыта паліць — спарыня ў жыце», а таксама ў няправільных дзеяннях з тымі ж Г.: на *Каляды* забаранялася запіваць іх вадой, называць галавешкамі, казаць трэба «залатушкі» ды інш. Па–другое, Г. у *печы* звязваліся з продкамі: «печ — улюбёнае месца знаходжання *душаў*, на *Дзяды* галавешка, падаючы з печы, дзіўна іскрыцца і разгараецца»; «калі топяць у печы, а там гудзіць і трашчыць, то душы памерлых родных просяць дапамагчы, бо пакутуюць замест пекла ў печы». І па–трэцяе, у выглядзе Г. уяўлялі лятучага *змея*, што блішчыць і рассыпае іскры, несучы гаспадару багацце. Наагул у дыялектах «галоўня» — табуістычнае абазначэнне *змяі*.

Цікава, усе гэтыя тры пункты — семы спору, матывы змея і культу продкаў — аб'яднаў у сабе беларускі дэман *Спарыш*; да агню, памерлых і ўрадлівасці скіраваны гэтаксама вобраз *вужа*. Як паказвае У. М. Тапароў, «змяіную» тэму працягвае і навагодні паўднёваславянскі бадняк — недапаленае да канца палена, якое шырока выкарыстоўвалася ў прадукавальнай магіі. У шэрагу традыцый у падобных рытуалах спальвалася змяя, таму тэрмін, а за ім і рэалія, могуць мець дачыненне да вобраза супраціўніка Грымотніка.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 74; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Головня // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 508—510; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 84, 108; *Топоров В. Н.* и др. // Этимология. 1974. М., 1976. С. 3—13. *Kubiak L., Kubiak K.* Chleb w tradycyji ludowej. Warszawa, 1981. S. 91.

Т. Валодзіна

ГАНЧА́Р, **гаршчэ́чнік**, **гаршчэ́чніца**, у міфах многіх народаў вобраз бога ці культурнага героя, які творыць людзей (або асобныя іх часткі) з гліны. У паданнях розных народаў апавядаецца, што першыя людзі былі вылепленыя з гліны (у беларусаў таксама некаторыя жывёлы). У старажытнасці ганчарная справа была жаночым заняткам. Верылі, што гаршчэчніца валодае незвычайнымі ўласцівасцямі. Яна магла выйсці замуж толькі за *каваля*, які таксама з дапамогай *агню* вырабляў рэчы. Часта гаршчэчніца і каваль выступалі ў ролі святароў, пакліканых забяспечыць урадлівасць *зямлі*.

Яшчэ ў сярэдзіне XX ст. у Беларусі месцамі ганчарства лічылася жаночым заняткам, і вяскоўцы з пагардай глядзелі на мужчын–Г. У той жа час тачэнне драўлянага посуду паважалася як праца, годная мужчын (на Гродзеншчыне).

З вырабам глінянага *посуду* звязана шмат прыслоўяў і забабонаў. Лічылася, што калі благое вока гляне на посуд у часе лепкі, то гаршкі ў печы паб'е *Пярун*. З мэтай абароны посуд трэба было пакрапіць салёнай вадой або абвесці вакол тры разы падпаленай

драўлянай *качаргой* ці выкінуць праз страху будынка, дзе абпальваўся посуд, свіны гной. Часта ў час лепкі Г. маліўся. Калі Г. працаваў, то забаранялася зычыць яму поспеху, інакай начынне пры абпале разваліцца.

Літ.: *Hołubowicz W.* Ganczarstwo wiejskie zachodnich terenów Białorusi. Toruń, 1950. S. 232—233.

Л. Дучыц

ГАРА́, у беларускай міфапаэтычнай традыцыі мадэлюе вертыкальную структуру Сусвету і ўяўляе трансфармацыю Сусветнага дрэва. Міфалагічная Г. трохчасткавая. На яе вяршыні, тоеснай вяршаліне Сусветнага дрэва, жывуць багі (у індаеўрапейскай традыцыі Г. — пераважнае месца знаходжання бога Грымотніка), у ніжняй частцы — ліхія духі, а на зямлі — чалавечы род. Вяршыня Г. з'яўляецца і месцам волевыяўлення прароцтваў багоў (вешчы сон князя Гедыміна, князя *Тура* на Г.). У беларуска–балцкай міфалогіі Г. сімвалізавала шлях для *душ* памерлых у *вырай*. Каляндарна–абрадавы фальклор выяўляе Г. як сакральны цэнтр рытуальнай прасторы: «Ой сярод сяла стаяла гара» (калядная), «А на гары царкоўка» (купальская), «Да яго ж двор на пагорачку» (валачобная), што знаходзіць сваё пацверджанне і ў рэальнай (напрыклад, купальскай) абрадавай практыцы. Большасць паганскіх свяцілішчаў, вядомых на Беларусі з пісьмовых крыніцаў і палявых даследаванняў, стаіць на Г. Сакральнае значэнне мелі ўзгоркі, за якімі замацаваліся народныя назвы — *Дзявочая гара*, *Святая гара*, *Бабіна гара*, *Лысая гара*, Перунова гара (на выспе Асвейскага возера, в. Дараганава Асіповіцкага, в. Шчурок і Вензаўшчына Шчучынскага р–наў і інш.), Чортава гара (в. Касута Вілейскага, Гаравыя Полацкага, Пусташкі Браслаўскага р–наў ды інш.), Змеева гара (Млыны Камянецкага, Вароніна Сенненскага р–наў), Турава гара (Тураў Жыткавіцкага р–на), Богава гара (Барсукі Верхнядзвінскага р–на), Царкавішча (Смарыгі Полацкага, Лоск Валожынскага р–наў), Капліца (Нянькава Навагрудскага р–на), Княжая гара (Чудзін Ганцавіцкага, Хавонічы Кобрынскага р–наў), Пагулянка (ваколіцы Чэрвеня Мінскай вобл.), Святая грыва (Рэчыцкі р–н), гара Пяркунаса блізу Свянцянаў ды інш. На тэрыторыі Беларусі вядомы таксама назвы культавых гор — Карагодзіца, Ігрышча, Юр'ева горка, Белая гара, Вясёлая гара, Шайтан–гара, Маруленя, Гара Святы Ян, Казакова гара ды інш.

Звычай пакланяцца ўзгоркам дажыў да XX стагоддзя.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Узгоркі культавыя // Археалогія і нумізматыка Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1993. С. 624; Мікратапанімія Беларусі. Мн., 1974; *Токарев С. А.* О культе гор и его месте в истории религии // Советская этнография. 1982. № 3. С. 107—113; *Топоров В. Н.* Гора // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 311—315.

Л. Дучыц, У. Лобач

ГАРА́ ВАРГА́НСКАЯ, сакральная гара блізу в. Варганы Докшыцкага р–на Віцебскай вобл. Наверсе гары ляжаў культавы *камень*. У пэўныя дні на гары запальвалі вогнішчы. Існуюць розныя паданні: на гары стаяў замак, на гары быў зачынены касцёл, гара насыпаная ў часе шведскай вайны, на гары закапаная зброя, на гары закапаны скарб, які з'яўляецца ў розных выглядах.

Літ.: Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба Виленской губернии. СПб., 1861. С. 116—117; *Скрабатун У.* Баран — святая жывёліна Глыбоччыны // Наша слова. 1998. 4 лютага. С. 4; Tygodnik ilustrowany. 1903. № 28. S. 554.

Л. Дучыц

ГАРА́ РАГВАЛОДА І РАГНЕ́ДЫ, **Рагне́дзін Курга́н**, сакральная гара вышынёй каля 10 м на паўвыспе Пераваз на возеры Дрыса. Паводле паданняў, на гары быў забіты князь *Рагвалод* ударам каменнага малатка. Потым тут была пахавана княгіня Рагнеда. Напярэдадні вайны з гары з'язджае на белым кані магутны вершнік у панцыры.

Літ.: *Віцьбіч Юрка*. Плыве з–пад Сьвятое гары Нёман. Мн., 1995. С. 20—21; *Говорский К*. Статистическое описание Витебской губернии // Витебские губернские ведомости. 1860. № 21. Неофициальная часть. С. 1—2; Живописная Россия. Т. III. СПб.—М.,1882. С. 248; *Сементовский А. М*. Белорусские древности. СПб., 1890. С. 16—17.

Л. Дучыц

ГАРОДНІНА. Сваё месца ў народнапаэтычных поглядах беларусаў на свет займаюць вераванні пра гарод і гародныя расліны. Гарод у міфапаэтычных уяўленнях — гэта не дзявоцкае і не мужчынскае месца, а пасадка Г. — працоўная функцыя *жанчын*, якая нярэдка суправаджалася рытуальнымі паводзінамі. Кожная з вядомых беларусам гародных раслін знайшла сваё месца ў раслінным кодзе традыцыйнай культуры, які здолеў зафіксаваць старажытныя звычаі і абрады, а таксама метафарычна адлюстраваць тыя ці іншыя якасці самога чалавека і ладу яго жыцця. Шмат павер'яў, звязаных з вырошчваннем Г., укладваецца ў даволі тыповую карціну аграрнай магіі, дзе асноўным структурным законам з'яўляецца падтрыманне формулы «падобнае выклікае падобнае»: каб гуркі былі доўгімі і тоўстымі, гаспадыня клала побач з сабой *таўкач*; цяжарную жанчыну прасілі пакласці першыя бульбіны; моркву сеялі толькі абутымі, каб яна не патрэскалася і не набыла форму босай нагі. Народнапесенная сімволіка задзейнічае Г. у «прыродных» частках вобразнага паралелізму, зыходзячы перадусім з яе «полавай» дыферэнцыяцыі. Асновай суадносін з тым ці іншым полам стала вонкавая форма Г. Так, рэпа, *капуста* і бурак падаюцца як жаночыя сімвалы, а гурок, морква, пятрушка, хрэн — як мужчынскія. У традыцыйнай культуры замацавалася абарончая семантыка вострай, пахучай Г. — *цыбулі*, *часныку*, хрэну, рэдзькі, перцу, якія выкарыстоўваліся ў якасці супрацьдзеяння варожым уплывам. Аналіз павер'яў, звязаных з Г., яшчэ раз дэманструе непадзельнасць і ўзаемаабумоўленасць народнапаэтычнай сімволікі і традыцыйнага ладу жыцця.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 304—314.

М. Малоха

ГАРОХ, адна са старажытных культур, што складала асноўную ежу да збожжавых, набыў у архаічнай культуры глыбокі сімвалічны сэнс. Яго найпершае і асноўнае абрадавае выкарыстанне — у пахавальна–памінальным комплексе. Г. раскідвалі па кутах ці кідалі за *печ* для *душаў* памерлых. Беларусы ў час памінальнай ежы адчынялі *вокны* і *дзверы*, а гаспадар, абышоўшы *хату*, запрашаў продкаў на страву з Г., які быў адной з найважнейшых калядных страваў, а таксама неабходным атрыбутам рытуалаў з выразнай прадукавальнай семантыкай. Бацька падкідваў Г. угару, а дзеці стараліся злавіць па дзве гарошыны, каб *авечкі* прынеслі паболей ягнят.

У народнай культуры Г. мае эратычную сімволіку, і прарослая гарошына атаясамліваецца з зачаццем дзіцяці. У чарадзейных казках нараджэнне *асілка* Пакацігарошка наўпрост звязваецца з праглытваннем жанчынай цудоўнай гарошыны

(параўн. таксама значэнне фразеалагізмаў: паесці гароху — «зацяжарыць», атрымаць гарохавы вянок — «атрымаць адмову пры сватанні». Дарэчы, гарохавы вянок сімвалізаваў у рытуалах страчаную дзявоцкасць. Паказальны і наступны звычай, вядомы ў канцы мінулага стагоддзя на Гродзеншчыне: калі для абраду ачышчэння прыходзіла маладая жанчына, што мела пазашлюбнае дзіця, святар надзяваў ёй на галаву вянок з гарохавай саломы і загадваў прывязаць яе да дрэва, якое расло каля царквы. У беларускіх павер'ях струк з *дзевяццю* або *дванаццацю* гарошынамі мог спыніць вясельны поезд, а перакінуты праз страху, ператвараў удзельнікаў вяселля ў ваўкоў (гл. *Ваўкалак*).

Існуюць гіпотэзы аб прыналежнасці Г. да сімвалаў і атрыбутаў бога *Перуна*. Магчыма, таму героі некаторых казак, накіроўваючыся да *ведзьмы* (*Бабы Ягі*) па чароўныя гуслі–самагуды, прыхопліваюць з сабой Г. Па гарохавай (або бабовай, гл. *Боб*) сцябліне баба з дзедам падымаюцца аж на неба да самога Бога.

Літ.: Забабоны / Зап. А. Варлыга на Лагойшчыне. New York, 1972. С. 5; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 29, 51—52; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. С. 95, 120, 141, 169, 174; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 64, 228; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 350.

М. Малоха, С. Санько

ГАРЦУКІ́, чорныя духі, падначаленыя *Перуну*, імя якіх паходзіць ад «гарцаваць» — гуляць, бегаць навыперадкі. Жывуць Г. у нязначнай колькасці ў вялікіх *горах*, дзе падчас усходу і захаду сонца гуляюць, нібы дзеці. Апоўдні Г. стралою носяцца на *конях* па палях і лясах, а ўначы па даручэнні Перуна лятаюць у паветры, набываючы аблічча розных драпежных *птушак*. Г. возяць па небе грамавы жоран, на якім раз'язджае Пярун з вогненным лукам; яны ўтвараюць *вятры*, буры і віхуры (гл. *Віхор*) і іншыя стыхійныя прыродныя з'явы.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. Кн. 4. СПб., 1846. С. 87—88.

У. Васілевіч

ГАРШЧОК, у шматлікіх рытуальных практыках сімвалічна рэпрэзентаваў сабой чалавека — яго *галаву* і чэрава, а таксама дом рэальны, зямны, і дом — дамавіну апошнюю. Як і чэрава жанчыны, Г. уяўляўся крыніцай жыцця, надзяляўся творчай патэнцыяй, а яго разбіванне сімвалічна пазначала пераход да жаноцкасці (посуд білі пасля першай шлюбнай ночы) і нават роды. У пахавальнай абраднасці Г. выступаў як умяшчальня *душы* памерлага, як посуд для вады, што служыць пасярэднікам паміж светамі. Яго пераварочванне ўстанаўлівала мяжу паміж працілеглымі сферамі, бо гэткім чынам нейтралізавалася небяспечная пустата Г., якая магла быць запоўнена *смерцю*. Ізаморфнасць Г. і труны назіраецца і ў звычаях закопваць у ім дзяцінае месца.

Сувязь Г. з душамі продкаў, з *печчу* і прасторай каля яе, а таксама наўпростае сутыкненне з *агнём* тлумачаць суаднясенне яго з *дамавіком*. Па ўсёй тэрыторыі Беларусі вядома павер'е аб перасяленні дамавіка ў новую *хату* менавіта ў Г. з жарам. На ўсходнеславянскай тэрыторыі дзіравы Г. уваходзіць у шэраг прадметаў, што выконвалі ў свядомасці ролю *курынага бога.* Трэба адзначыць, што міфалагема дзіравага посуду праз актуалізацыю апазіцыі цэлы/біты, адкрыты/закрыты

выступае ў аснове рытуальных практык, калі парушаная цэласнасць маркіруе адкрытасць, здыманне межаў паміж супрацьпастаўленымі сферамі і тым самым вызначае выкарыстанне такога посуду ў кантэкстах з семантыкай пераходу, кантакту: дзіравы Г. трымалі над *чараўніцай*, якая ніяк не магла памерці; ім кідалі ў *хлеўніка*, выганяючы з гаспадаркі, ды інш.

У шэрагу рытуальных дзеянняў абыгрываецца пустата посуду, яго патэнцыйная магчымасць «змяшчаць» у сабе тыя ці іншыя якасці: казалі, што ў Г. можна пабачыць чараўніцу, у ім пасля пэўных аперацый магла сканцэнтравацца персаніфікаваная хвароба, менавіта ў Г. знаходзілі прытулак атмасферныя з'явы.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 64—76; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 82—91.

Т. Валодзіна

ГАРЭЛКА. Гарэлка ў беларусаў мае выразны сімвалічны статус. Неадназначнасць стаўлення да Г. у рэальным жыцці вызначае дачыненні яе ў этыялагічных легендах як са станоўчым, так і з негатыўным полюсамі, як з *Богам*, так і з *чортам*. Згодна з запісамі са Століншчыны, Бог, ведаючы, што Г. гоніць чорт, зрабіў так, каб людзі, якія не злоўжываюць ёю, былі моцныя і здаровыя. У той жа час за выдумку чорта гнаць Г. з *жыта* Бог у дзесяць разоў скараціў ураджай.

Г. уваходзіць у шэраг абавязковых элементаў пахавальна–памінальнага комплексу. Пасля пахавання запрашаўся і сам *нябожчык* — яму лілі Г. на абрус са словамі: «Хадзі выпі чарачку гарэлкі». У час памінання ставілі на стол асобную чарку, адлівалі Г. на *стол*, лілі на магілку.

Г. — адзін з неадлучных элементаў каляндарных святаў. Амаль усе земляробчыя абрады адбываліся паводле канону старажытных аграрна–культавых дзеяў, якія патрабавалі шырокага гуляння, весялосці, багацця страў. У народнай свядомасці захавалася псіхалагічная матывіроўка сакральнасці і неабходнасці «піру» ў святы, звязаныя з земляробствам: «Без Г. і празнік не ў празнік». Значным сведчаннем важнай ролі Г. і *піва* стала сумяшчэнне значэнняў «піццё, пачастунак» і «вялікае свята» ў адным слове — канун.

Усведамленне залежнасці плёну ад частавання характэрна для большасці абрадаў. Да прыкладу, на вячэру пасля вывазу гною запрашаліся зусім незнаёмыя людзі: «Хадзіце, выпіце чарку, каб жыта вялося», а за сталом чарцы папярэднічаў тост: «Як вып'еш, так і адмочыць. Піце, каб усходы былі часцейшыя і гусцейшыя». У такім разе імітатыўная магія прыпадабняе Г. да *дажджу*.

Мае міфалагічны падтэкст і наступны матыў: менавіта з п'яных гасцей жартавала нячыстая сіла; вядомы шэраг былічак пра п'янага, які блудзіў па лесе, прачынаўся сярод балота, атрымліваў у падарунак «шышкі» і пад. Ап'яненне (у тым ліку наркатычнае) парушала прастора–часавыя арыенціры, спрыяла падобным кантактам з «нежыццю», як бы здымаючы межы паміж светамі.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 41—44; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 530; *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1. С. 169—179.

Т. Валодзіна

ГАЮ́Н, Гаёвы дзед, дух, які сочыць за парадкам у лесе, мае слугамі звяроў і птушак. Уяўляўся ў выглядзе

старога дзеда, парослага замест валасоў сівым мохам. Мае ўнучак *Гаёвак*. Нагадвае *мядзведзя*, але ходзіць проста. З асаблівай пяшчотаю ахоўвае ўлюбёныя мясціны, каб ніхто не парушыў іх некранутага хараства. Перад выпадковым дрывасекам ён паўстае ва ўсім сваім жудасным аблiччы, пасля чаго чалавек больш не адважваецца наведацца ў тое месца. У гневе Г., не паспеўшы спудзіць непажаданага прышэльца, можа заваліць яго дрэвам. У былыя часы не нарыхтоўвалі лесу на будоўлю без дазволу Г., іначай хата не будзе трывалая і даўгавечная. Селянін мусіў загадзя надвячоркам пайсці ў лес і ў нагледжаным месцы на пянёчку пакласці гасцінец са словамі: «Прынёс сняданне Гаёваму дзеду. Ці сам з'ясі, ці ўнучкам дасі». У гэтым дзеянні праглядаецца акт ахвярадаўства сілам навакольнай прыроды. Калі на раніцу пачастунак знікаў, гэта азначала, што Г. прыняў гасцінец і даў згоду на высечку. Калі ж пачастунак заставаўся некрануты, трэба было шукаць іншае месца. Калі ж дрэва з лесу забіралі без ведама Г. і пачыналі рабіць зруб, Г. пасылаў на будаўніцтва *зайца* (у народнай сімволіцы — сімвал няшчасця), які папярэджваў, што такая хата доўга не прастаіць. Падобнымі духамі лесу ў беларускай дэманалогіі з'яўляюцца *Лясун, Пушчавік*. Легенды пра Г. сустракаюцца на Вілейшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 489—490.

У. Васілевіч

ГЕНІТА́ЛІІ ЖАНОЧЫЯ, у традыцыйных поглядах — крыніца ўсеагульнага жыцця і багацця, універсальны спараджальны пачатак. У народнамедыцынскіх рытуалах матыў Г. ж. улучаўся ў агульную семантыку перанараджэння, калі падкрэслена маці пераступала праз хворае *дзіця*, выцірала яму *твар* падолам сподняй *кашулі*, праймала праз *спадніцу*. Жыццядайная моц Г. ж. асабліва выразная ў звычаі абціраць твар дзіцяці рукою, правёўшы ёю папярэдне між ног, са словамі: «Чым радзіла, тым адхадзіла».

Рэальная дэманстрацыя геніталій у рытуалах прызваная стымуляваць плоднасць, а таксама абараніць чалавека ад шкодных уплываў. У Кобрынскім павеце, калі сустракаліся з *папом*, то адплёўвалі два разы і дакраналіся да геніталій. Разам з тым з міфалагічнага пункту гледжання Г. ж. апісваюцца як таямнічы і цёмны пачатак, ад якога зыходзіць небяспека і нават *смерць* — «калі жанчына «прысвеціць», прайшоўшы над дзіцем, то яно не будзе расці». Як заўважае сербскі вучоны Л. Радэнковіч, Г. ж. у традыцыйным успрыманні — праход на той свет, і таму дэфларацыя маладой разумелася як адкрыццё шляху да сваіх продкаў. Адсюль строгае патрабаванне цнатлівасці нявесты, інакш можа адбыцца кантакт з іншымі, незнаёмымі і нават небяспечнымі сіламі. Параўн. тут уяўленні пра наварoдка як пасланца чужога свету.

Г. ж. сярод элементаў прадметнага кода сімвалізуюцца рэчамі, якія судачыняюцца з колам або маюць адтуліну ці паглыбленне. Гэта перадусім *спадніца* і *фартух* (нявеста развязвала іх у час вянчання, каб пазней лёгкімі былі *роды*), *ступа*, *гаршчок* і *хамут* (як маладая выязджала да жаніха, на хвіліну развязвалі хамут, бо гэта палегчыць першыя *роды*). Хамут надзявалі на шыю «нячэснай» нявесце — няцэласнасць хамута суадносілася з «няцэльнасцю» дзяўчыны, параўн. у гэтых жа звычаях дзіравы посуд ці пірог з дзіркай. Гл. прымаўку «бабська хамуціна ўвесь свет замуціла». Метафара 'жанчына — *печ*' можа звужацца і

да выявы як печы чэрава, мацярынскага ўлоння. Цалкам суадносяцца з уяўленнямі аб сімвалічнай тоеснасці чалеснікаў і Г. ж. рытуалы «перапякання» дзіцяці, калі хворага на лапаце як бы садзілі ў печ: дзіця сімвалічна вярталася назад, ва ўлонне, каб нарадзіцца зноў «новым» і здаровым. *Засланка* ў гэтым кантэксце адсылае да матыву цнатлівасці нявесты: на *вяселлі* хадзілі з засланкай па вёсцы і абʼяўлялі аб падзеі. У сістэме архітэктурных аналогій Г. ж. адпавядаюць *дзверы* і *вароты* (напр., у прыказцы «І мы з тых варот, адкуль увесь народ»). Асабліва нагляднае падобнае атаясамленне ў радзіннай звычаёвасці і *замовах* — для палягчэння родаў адчынялі дзверы і *вокны*, параўн. таксама «Замкніцеся, ключы залатыя, зачыніцеся, дзверы царскія, не пусьціце гэтыя дзіцяці». Г. ж. маюць аналогіі і ў ландшафтавым кодзе: «Усе прайшлі праз той лажок, дзе на горачцы гаёк».

На міфапаэтычных асацыяцыях грунтуюцца і намінацыі Г. ж., сярод якіх дамінуюць птушыныя, жывёльныя метафары тыпу курка, ціпка, мышка, куна і да т. п., вызначальнымі для якіх стаюць семы плоднасці ды хтанічнасці.

Літ.: Българска етнология. София, 1999. № 1—2. С. 160; Замовы. Мн., 1992. С. 327; Палявыя запісы аўтара; *Плотникова А. А.* Встреча // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 454; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 305; *Сержпутовский А.* Сборник белорусских пословиц и поговорок // Архіў ІМЭФ НАН Беларусі. Ф. 9, воп. 2, спр. 121. С. 16, 67; *Толстой Н. И.* Гениталии // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 494—495; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. III. СПб., 1902. С. 363; *Barszczewski A.* Białoruska obrędowość i folklor wschodniej Białostoczyzny (narodziny, wiesiele, smierć). Białystok, 1990. S. 123.

Т. Валодзіна

ГЕ́РМАН, імя, якім на Палессі называюць «хвігуру» вялікіх памераў, якую рабілі з дрэва і вешалі на яе *ручнікі*. Звычайна абрад праводзіўся дзеля выклікання *дажджу*. Выяву Г. параўноўваюць са старажытна– славянскімі паганскімі ідаламі. На жаль, беларускі абрад амаль не апісаны. Шматлікія паралелі палескаму Г. існуюць у паўднёваславянскіх рэгіёнах.

Літ.: *Толстой Н. И., Толстая С. М.* К вопросу о белорусско– (полесско–) болгарских этнолингвистических соответствиях // Бюлетин за съпоставително изследване на българския език с други езици. София, 1976. № 5.

А. Прохараў

ГНЯЗДО, назва нейкай зоркі, найбольш верагодна, зоркавага згуртавання Плеядаў (параўн. рус. Гнездо, Птичье Гнездо, Утиное Гнездо, Утичье Гнездо), паколькі шчыльная купка з шасці–сямі зорак на небе і сапраўды нагадвае адкладзеныя ў Г. яйкі. Можна меркаваць, што Г. знаходзіцца на самай вяршаліне нейкага (Сусветнага?) *дрэва*. Спраўджваючы сітуацыю па зоркавай мапе, заўважаем, што ўвосень, у момант найбольшага ўзыходжання Плеядаў на небе, яны акурат знаходзяцца пад сузорʼем Персея, якое ў сваю чаргу вельмі нагадвае перакуленае дагары нагамі дрэва. Апошняе добра вядомае шматлікім міфалогіям, у прыватнасці, ведыйскай, і сімвалізуе начны аспект касмічнага цэлага. Назва сустракалася на Браслаўшчыне.

Літ.: *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 52.

С. Санько

ГОД, адзін з найбольш буйных цыклаў традыцыйнага народнага календара. Каляндарны Г. звязаны з бачным гадавым рухам *Сонца* па нябеснай сферы ў адрозненне ад каляндарнага месяца, звязанага з рухам *Месяца* і зменай яго *квадраў*, хаця прывязка толькі да руху Сонца і зʼяўляецца

адносна позняй. Як і іншыя каляндарныя цыклы, Г. мае сваю структуру, пры гэтым структуры цыклаў рознай працягласці аказваюцца ізаморфнымі. Як прыклад можна прывесці добра вядомае ў нашай традыцыі атаясамленне гадавых памінальных дзён з адпаведнымі часткамі сутак. Так, веснавыя памінальныя дні Фаміна тыдня называліся «сняданне па радзіцелях», летнія на *Сёмуху* — «абед па радзіцелях», а восеньскія, ці зьмітроўскія *дзяды* — «вячэра па радзіцелях». Увесь шэраг прыпадабненняў узнаўляецца тады як Вясна — Раніца, Лета — *Поўдзень*, Восень — Вечар і *Зіма* — *Ноч*, чым яскрава сведчыцца структурны ізамарфізм гадавога і сутачнага кола.

Рэканструктыўна беларускі каляндарны Г. падзяляецца на дзве буйныя асноўныя часткі: умоўна «мужчынскую» і «жаночую». У гадавым коле ім адпавядаюць «Зіма» і «Лета». Пачаткі і канцы гэтых частак храналагічна набліжаныя да дзён веснавога і восеньскага раўнадзенняў. Такім чынам, бінарная апазіцыя «мужчынскае»/«жаночае» прыводзіцца календаром у дынамічную раўнавагу.

Варта адзначыць, што парныя сімвалічныя шэрагі кшталту: *Мужчына/Жанчына* — Муж/Жонка — Малады/Маладая — Хлопец/Дзяўчына — *Брат/Сястра* — Зіма/Лета — Ноч/*Дзень* — *Бык/Карова* і г. д., наагул вельмі традыцыйныя для беларускага фальклёру. Вось некаторыя паказальныя прыклады падобных сімвалічных прыпадабненняў. Кампліментарныя апазыцыі: 1) Мужчына/Жанчына — Зіма/Лета: «Да Дзімітра баба хітра, па Дзімітры — мужчыны хітры» (прымаўка); 2) Бык/Карова — Ноч/Дзень: «Прыйшоў бык, пад акном мык, прыйшла карова, быка скалола» (Ноч і дзень у загадцы); 3) Хлопец/Дзяўчына — Зіма/Лета: «А ў малойчыкаў праўдачка, // Як зімняе соўнейка, // Як жа ж яно лялеіць, // Дак жа ж яно не грэіць. // А ў дзевачак праўдачка, // Як летняе сонейка. // Як жа ж яно лялеіць, // Дак жа ж яно сагрэіць», «Мальчыская праўдачка, // Як зімняе сонейка: // Хоць жа яно лялеець, // Дык жа яно не грэець. // ... Дзявочая праўдачка, // Як летняе сонейка: // Хоць жа яно смутненька, // Але ж яно цёпленька», «А ў мальчыкаў праўдачка, // Як узімку соўнійка».

Апазіцыя дзвюх частак Г. — Зімы/Лета — транслюецца таксама і ў заааморфны код у выглядзе апазіцыі *Воўк/Мядзведзь*, што, безумоўна, звязана і з рэальнымі праявамі актыўнасці гэтых двух распаўсюджаных прадстаўнікоў нашай фауны з вельмі высокім семіятычным статусам. Так, паводле народных уяўленняў, св. *Юр'я* ўвосень размыкае пашчы ваўкам, а ўвесну іх зноў замыкае, каб не рэзалі свойскай статчыны пасля яе выгану на пашу. Менавіта ў самы разгар зімы ваўкі збіваюцца ў зграі, ладзяць свае вяселлі (параўн. палеск.: талака, гайна, гурт, валка, цечка, воўчае вяселле). Мядзведзі, як вядома, гэтым часам мірна спяць у сваіх бярлогах. Пераварочванне мядзведзяў у бярлогах сігналізуе пачатак пераходу з зімовага гадавога паўкола да летняга. На Беларусі гэты момант адзначаны адмысловым святам *Камаедзіца*, якое шчыльна прымыкае да дня веснавога раўнадзення. Цікава і тое, што свя́ты Юр'і — апекуна ваўкоў — і *Міколы* — паводле праўдападобных меркаванняў звязанага з мядзведзямі — ідуць адно за адным, і веснавыя святы маюць свае восеньскія дублі. У звязку з гэтым цікава прыгадаць антычную блізнечную пару Апалона і Артэміды, сакральнымі жывёлінамі якіх былі адпаведна воўк і мядзведзь. Прыгадаем таксама, што менавіта Апалон у грэкаў уважаўся за апекуна календара і святы на гонар гэтага бога ладзіліся на маладзік, за што

ён меў эпіклезу «неаменій». Так што цалкам блізнечная пара ўвасабляла еднасць гадавога цыкла. Прапорцыя — Мужчына/Жанчына = Апалон/Артэміда = Воўк/Мядзведзь дазваляе гіпатэтычна лічыць св. Юр'ю (а дакладней, яго протаганіста) свайго роду «неаменіем» беларускага традыцыйнага календара. Тым болей, што ўшанаванні першага ўзыходу маладзіка былі пашыраны на Беларусі да нядаўняга часу. У гэтым сэнсе не здзіўляе значны роскід момантаў пачатку Новага года ў беларускіх «каляндарных» валачобных песнях. Наўрад ці пачатак гэты меў калісьці фіксаваную дату (напрыклад, 1 сакавіка), хутчэй ён быў прывязаны да першага маладзіка, найбліжэйшага да дня веснавога раўнадзення.

Галоўнымі святамі гэтых частак Г. былі *Каляды* і *Купалле*, прынагоджаныя да дзён зімовага і летняга сонцаваротаў. Гэтыя святы з'яўляліся своеасаблівымі кульмінацыйнымі (і пераломнымі) момантамі адпаведных перыядаў. У сваю чаргу кожны з гэтых перыядаў таксама падзяляўся на дзве часткі, у выніку чаго каляндарны Г. набываў чатырохчасткавую структуру. Сімвалічна гэтыя больш дробныя часткі класіфікуюцца наступным чынам: «дзявочая» (вясна)/«жаночая» (лета) і «хлапечая» (восень)/«мужчынская» (зіма), хаця на даволі позна зафіксаваных матэрыялах гэткі класіфікацыйны прынцып не можа быць прасочаны з усёй належнай паслядоўнасцю. У беларускай традыцыі захаваліся аўтэнтычныя назвы гэтых сезонаў: *Ляля* — вясна, *Цёця* — лета, *Жыцень* — восень, *Зюзя* — зіма. Дакладныя перыяды панаваньня адпаведных персанажаў не захаваліся. Але гіпатэтычна і з высокай доляй верагоднасці можна выказаць наступныя меркаванні.

Ляля — час ад веснавога раўнадзення да летняга сонцавароту. На нашу думку, акурат гэтым часам праводзіліся абрады ініцыяцыі дзяўчат, пасвячэнні ў дзяўчыны, кульмінацыйнымі момантамі якіх былі, імаверна, святы Ляльнік (22 красавіка), Юр'я (23 красавіка) і *Ярылавіца* (27 красавіка). Прыкладна ў гэты ж каляндарны перыяд дзяўчаты «юрыліся» ці «куміліся», г. зн. выбіралі сабе сябровак на год, з якімі падчас вяселля яны мусілі развітвацца, што добра адбілася ў абрадавых тэкстах.

Цёця — час паміж летнім сонцазваротам і восеньскім раўнадзеннем, час уборкі ўраджаю. Можна падазраваць захаванне ў назве гэтага перыяду тэрміналогіі неалітычных культаў Вялікай Багіні Маці.

Як ні спакусліва адносіць Жытня таксама да летняга перыяду, прынамсі, да жніва, тым не менш ёсць усе падставы лічыць яго ахавальнікам восеньскага багацця (пасля таго, як ураджай ужо сабраны), удалых шлюбаў і культу продкаў (Дзяды, Каляды). Гэты сезон доўжыўся прыкладна ад восеньскага раўнадзення і да Калядаў і праходзіў, гэтак бы мовіць, пад знакам Вялеса. За гэта можа сведчыць, у прыватнасці, яўная сувязь «барады Жытня» з «барадой Вялеса», як называліся апошнія нязжатыя ў полі каласы, прысвечаныя Вялесу, а таксама цэнтральны для ўсяго перыяду абрадавы комплекс, звязаны з культам продкаў.

І, нарэшце, Зюзя — час ад Калядаў і да веснавога раўнадзення. Этымалогія слова здаецца празрыстай. Яно яўна звязана з бел. *зюзець* «мерзнуць» і *азызнуць* «азглець, змерзнуць на холадзе» і інш. На гэты ж перыяд прыпадаюць і месяцы з тоеснай унутранай формай назоваў: Студзень, Люты і, часткова, Снежань. Ёсць падставы звязваць менавіта з Зюзем як «юнацкім» перыядам (хаця сам Зюзя ўяўляўся сівым дзедам) абрады хлапечых ініцыяцыяў, пасвячэнняў у хлопцы — віры.

Літ.: *Гура А. В.* Волк // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 413; Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985. С. 150, 155; *Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981. С. 84; Народныя казкі–байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983. С. 290, 330; *Санько С.* Штудыі з кантрастыўнай і кагнітыўнай культуралёгіі. Мн., 1998. С. 122—128; *Седакова О. А.* Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» покойников» // Проблемы славянской этнографии (к 100–летию со дня рождения члена–корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина. Л., 1979. С. 127—129; *Толстая С. М.* Календарь народный // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 442—446.

С. Санько

ГОЛУБ, у народных уяўленнях святая, божая *птушка* (як *ластаўка*, *салавей*, *бусел*, *жаўранак* і інш.). Існуе забарона шкодзіць Г., забіваць іх і ўжываць у ежу, бо забіты Г. складае лапкі накрыж, як складаюць рукі нябожчыку, значыць у Г. — душа падобная да чалавечай. Уяўленні пра святасць Г. звязаны з хрысціянствам, менавіта Г. прынёс галінку алівы на Ноеў карабель, даючы знаць, што затопа пайшла на спад, што з'явілася зямля, якую можна засяляць. Забарона ўжываць Г. у ежу, відаць, з'явілася позна, у фальклоры захаваліся звесткі пра тое, што Г., як і курэй, гадавалі на спажытак. Г., як і буслу, беларусы дапамагалі загнездзіцца, у шчыце хаты ці гаспадарчай будыніны вешалі стары кошык для гнязда, у манастырах, дварах Г. падкормлівалі, будавалі галубятні. Людзі верылі, што душа добрага чалавека адлятае *белым* галубком, благога — *чорнай варонай* ці *крумкачом*. Г. — улюбёны вобраз у песеннай творчасці, сімвал вернасці ў каханні, пяшчотных дачыненняў у сям'і. «Як галубкі» — азначае суладна, палюбоўна. У баладзе галубка–ўдава адмаўляецца ад пшаніцы ды вадзіцы, усё плача па сваім галубку. Г. — увасабленне чысціні, лагоднасці, дабрыні. Каб каршуны ды вароны не чынілі шкоды ў гаспадарцы, іх на *Калядны* трэба было называць галубамі.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 2. СПб.; М., 1893. С. 307; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 228; *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. T. 2. Cz. 1. 1967. S. 552—553.

Л. Салавей

ГОЛЫ. Без *адзення* чалавек у традыцыйнай культуры — не чалавек, а частка прыроды. Катэгорыя «голага» выводзіць яго па–за межы культуры, далучае да катэгорыі «чужога» і «незасвоенага». Рытуальна найперш гэта выяўляецца ў абрадзе хрышчэння, семантыка якога вытлумачаецца як з пазіцый архаічнага, так і пазнейшага хрысціянскага светапогляду. Г. чалавек, як і Ісус Хрыстос, скідвае з сябе старое адзенне граху, што апрануў на сябе пасля «падзення» Адам. Гэта сімвалізуе вяртанне да першаснай чысціні і бязвіннасці.

Прыкмета Г. выяўляе і адкрытасць для кантактаў, спрыянне вонкаваму ўплыву. Г. чалавек як бы станавіўся прадстаўніком іншасвету. І таму магічныя яго дзеянні, згодна з павер'ямі, забяспечвалі жаданы вынік. Пры пераездзе ў новую *хату* гаспадыня, пакуль не ўзыдзе сонца, аббягала хату голай, стукала ў *вароты*, каб павялічваліся «род і плод». *Чараўнік* голым закручваў *залом* у *жыце*, *знахар* голым яго вырываў. Менавіта голай або ў адной сподняй кашулі была дзяўчына, выбраная на ролю «*Куста*» або *русалкі* ў адпаведных абрадах. Прыкладаў неабходнасці поўнага распранання з каляндарнай, сямейнай, мантычнай, медыцынскай, чарадзейскай практык можна называць шмат, аб'ядноўвае іх адно: адсутнасць адзення сімвалізавала

стан адкрытасці, найбольш спрыяльнай для кантактаў з ірэальнымі сферамі. Здымаючы адзенне, чалавек парушаў самую блізкую і інтымную мяжу, выходзіў за нормы, каб, па–першае, выказаць давер да сваёй прасторы і, па–другое, наблізіцца да касмічных стыхіяў.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 602; *Никифоровский Н.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 139, 229, 241; *Агапкина Т. А.*, *Валенцова М. М.* Голый // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 517—518; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 107.

Т. Валодзіна

ГОСЦЬ, адзін з падставовых культурных канцэптаў беларускай духоўнай традыцыі. Э. Бенвеніст выводзіў паходжанне семантыкі гэтага слова яшчэ ад індаеўрапейскай старажытнасці. Г. — чужы для калектыву чалавек, у адной з магчымых сітуацый — чужаземец–вораг (напрыклад, лат. hostis — «вораг»), які ўваходзіць з гаспадарамі ў стасунак абмену падарункамі (параўн. «гасцінец» — падарунак, а таксама галоўны сэнс гасцявання — частаванне і пір). Такім чынам, праз гэтыя падарункі паўстаюць паміж гаспадарамі і чужынцамі нейкія ўзаемадачыненні, сувязі, нават узаемныя абавязкі.

У выніку гэтага семантыка слова «госць» зрабілася ідэальнай дзеля вызначэння бінарных супрацьлегласцяў свой/чужы, «гэты свет»/«той свет», а таксама пачало выкарыстоўвацца як маркер дзеля вызначэння медыятара ці медыятыўнага аб'екта ў міфапаэтычнай творчасці. Яно было прыстасавана для шматлікіх канкрэтных абрадавых сітуацый і перш за ўсё для абрадаў пераходу.

Найбольш часта ў беларускай народнай творчасці Г. называюць памерлага. Ён як бы ўжо знаходзіцца на сумежжы абодвух светаў і ў гэты час пакуль яшчэ не належыць ніводнаму з іх. У госці прымаюць *дзядоў*, *душы* памерлых продкаў. Г. называюць калядоўшчыкаў і *валачобнікаў*. У беларускім фальклоры пашыраны сюжэт, у якім Г. — непазнаны *бог* ці святы. Часта ён з'яўляецца ў выглядзе *жабрака* і хоча скарыстацца звычаем гасціннасці. Калі яму адмаўлялі — гаспадароў чакала бяда.

Прыклады: у вёску прыйшоў Г. — Ісус Хрыстос або святы у выглядзе дзядка (жабрака) і папрасіўся переначаваць або паесці. Гаспадары не пусцілі яго, і толькі адна бедная жанчына (удава або дзяўчына) пусціла дзядка ў хату. Раніцай ён сказаў жанчыне ісці за ім і не азірацца. Калі яны пайшлі, ззаду пачуўся шум, і жанчына азірнулася. За гэта Бог ператварыў яе ў *камень*, а на месцы вёскі зрабіў *возера* (Бялынічы, в. Дзераўная Слонімскага р–на). Або дзяўчыну ператварыў у *зязюлю*, а вёску ў камяні (в. Ружаны Слуцкага р–на).

Літ.: *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 74—83; *Иванов Вяч. Вс.* Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. М., 1975; *Ляўкоў Э., Карабанаў А., Дучыц Л., Зайкоўскі Э., Вінакураў В.* Культавыя камяні Беларусі // З глыбі вякоў. Наш край. Мн., 1997. № 2. С. 54—55; *Невская Л. Г.* Концепт 'гость' в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. М., 1993.

А. Прохараў

ГРАД, адзін з відаў атмасферных ападкаў. У адрозненне ад дажджу, які ў многіх выпадках спрыяў ураджаю, да Г. ставіліся адмоўна. Раней першая серада пасля Вялікадня называлася градавай серадой. На *Юр'я* вясновага, што адзначаўся 6 траўня (23 красавіка

ст. ст.), асвечаная вербачка ўторквалася ў зямлю з вераю, што гэтым самым удасца абараніць ніву ад Г. 11 траўня (24 траўня н. ст.), дзень Кірылы і Мяфода, называлі «днём абнаўлення Царграда» (ад землятрусу) і аддавалі яму ўвагу асвячэннем палёў з крыжовым ходам, каб Г. (сугучнасць з назвай горада) не пабіла пасеваў. На «градабоддзе» забаранялася араць.

Першая серада пасля *Сёмухі* (як і пасля *Вялікадня*) называлася градавай. У гэты дзень нельга было працаваць, каб не наклікаць на пасевы Г.

Лічылася, што ад «*грому*, *маланкі*, праліўнога *дажджу* і Г.» дапамагаюць свечкі, пасвечаныя на *Грамніцы*.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 117; Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 318, 373; Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С. 571, 573.

Э. Зайкоўскі

ГРАМАЎНІ́ЦА, жонка *Перуна*. Як багіня лета Г. уяўлялася прыгожай поўнай жанчынай з прыбранай спелымі каласамі галавою і з пладамі ў руках. Агульныя рысы мела з міфічнай постаццю *Цёцяй*.

Літ.: *Соболевский Д.* Белорусы и Белоруссия // Чырвоны шлях. 1918. № 9—10. С. 23.

У. Васілевіч

ГРАМНІ́ЦЫ, Стрэчанне, зімовае свята народнага календара (каталікі адзначаюць яго 2 лютага, а праваслаўныя — 15). Мяркуюць, што назва паходзіць ад язычніцкага бога Грамаўніка (*Перуна*) — бога веснавых *навальніц* і *дажджоў*, якія спрыялі раслiннасці. Паводле іншых меркаванняў, Г. названы так таму, што *Юрай* нібыта выпрабоўвае на нячыстай сіле свае стрэлы і менавіта з гэтага дня ўжо можна пачуць грымоты. Другая назва свята — Стрэчанне (ад царкоўна–славянскага «Сретенье») у хрысціянстве знаменавала сустрэчу Сімяона з Ісусам Хрыстом, сустрэчу Старога і Новага запаветаў, а ў народзе тлумачылася як сустрэча зімы з летам: «А ў нас сёння Стрэчанне, Стрэчанне, // Зіма з летам стрэлася, стрэлася. // Лета зіму піхнула, піхнула // І ножачку звіхнула, звіхнула. // Зіма пайшла плачучы, плачучы, // Лета пайшло скачучы, скачучы». Дзяцей, зацікаўленых пабачыць сустрэчу зімы і лета, пасылалі *голых* і *босых* за гумны і гароды, абяцаючы, што зіма ім дасць чырвоныя боты. Пра гэты пераломны дзень казалі: «На Грамніцы — паўзіміцы». Па стане надвор'я прадказвалі характар надыходзячых вясны і лета. Якая пагода на Г., такая і вясна. Калі на Г. вялікі мароз, то лічылася, што снег паляжыць нядоўга, а лета будзе пагоднае і сухое; мяцеліца на Г. прадказвала доўгую вясну, а значыць — недахоп корму для жывёлы; пацяпленне на Г. сведчыла пра раннюю вясну («Калі на Г. певень нап'ецца вадзіцы, то на Юр'я вол пад'есць травіцы»), аднак лета чакалася непагоднае, з невялікім ураджаем («На Г. адліга — з ураджаю будзе хвіга»). Асноўным рытуалам на Г. было асвячэнне ў храмах свечак (гл. *Грамнічная свечка*). На свята маці пяклі з цеста дочкам *сярпы*, а сынам — *косы*. Пасля Г. сяляне пачыналі рыхтавацца да веснавых работ, мужчыны ладзілі сохі і *бароны*, жанчыны садзіліся за кросны.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 386—390.

У. Васілевіч

ГРАМНІ́ЧНАЯ СВЕ́ЧКА, грамні́ца, *свечка*, асвечаная ў храме на свята *Грамніцы* (15 лютага н. ст.). Паводле народных уяўленняў, была надзеленая чароўнай сілаю, як і некаторыя іншыя свечкі: перадвелікодная, чацвярговая (асвечаная ў *Чысты чацвер*), велікодная (пры якой асвячаюцца стравы

на *Вялікдзень*), вянчальная (выкарыстоўвалася ад *ліхаманкі*). Агонь Г. с. прыроўніваўся да жывога *агню*, атрыманага ад *маланкі* ці шляхам трэння двух кавалкаў дрэва адзін аб адзін. Г. с. запальвалі і ставілі на покуці пры пачатку *грому* і *навальніц*, каб маланка не запаліла хату. Пры першым громе прыпальвалі крыж–накрыж з 4 бакоў агнём *валасы* ў дзіцяці або адзін у аднаго ад *пярэпалаху*, ад *сурокаў*. Агнём Г. с. выводзілі на бэльцы ў хаце крыж–*абярэг*. Выкарыстоўвалі Г. с. у аграрнай абраднасці і ў жывёлагадоўлі — бралі з сабою ў поле на першае ворыва і на зажынкі; у Градавую сераду (пасля *Ражства*, Вялікадня і *Сёмухі*) абыходзілі палеткі з запаленай Г. с., каб іх не пабіў *град*; запальвалі Г. с. пры першым выпасе скаціны; пасля ацёлу карове падкурвалі саскі перад першым кармленнем цяляці, каб яно вырасла тлустае. На *Купалле* падчас разгулу нячыстай сілы Г. с. вешалі на *вароты* ў хляве ў якасці абярэгу, каб не дапусціць туды *ведзьму*, якая здолее толькі пакусаць Г. с., не дабраўшыся да скаціны. Каб уберагчы карову ад малочнай ведзьмы, ад *русалкі*, ад *паморку*, прывязвалі ёй да рогаў Г. с., залівалі ў прасвідраваную ў розе дзірачку ртуць і заляплялі воскам ад Г. с. Каб *Хлеўнік* не мучыў свойскую жывёлу, гаспадар уночы з'яўляўся ў хлеў з незапаленай Г. с., і нячысцік, як і іншыя міфічныя істоты, быў не ў стане пераадолець асвечанай рэчы. Пашырана было выкарыстанне Г. с. у сямейнай абраднасці і ў розных побытавых сітуацыях. Пры цяжкіх *родах* Г. с. запальвалі перад абразамі. Калі збіраліся рашчыняць *хлеб* з новай мукі, то абкурвалі агнём Г. с. квашню. Найчасцей ужывалася Г. с. на пахаваннях і памінках. Падчасканання хвораму давалі ў рукі запаленую Г. с., каб анёлы, убачыўшы яе, прыйшлі на дапамогу; каб агонь асвятляў паміраючаму дарогу ў іншы свет аж да моманту *смерці*. Калі чалавек, сканаўшы, утрымліваў Г. с. у руках, лічылася, што ён памёр праведнікам. Пасля смерці бралі Г. с. з рук нябожчыка, тушылі, праводзячы яе крыж–накрыж. Калі дым падымаўся ўгару — гэта значыла, што *душа* пакінула цела і ідзе да праведнікаў, а калі дым слаўся па хаце, то душа яшчэ на адыходзе ад цела і павінна будзе прайсці праз пакуты. У народзе лічылі, што пры цяжкім кананні *чараўнікоў* не дапамагае аблегчыць пакуты нават Г. с., і тым, хто пры жыцці прадаў душу нячыстай сіле, трэба даваць у рукі сук смалянога дрэва. Альбо пры паміранні чараўніка бралі тры Г. с., над якімі накрыж пералівалі ваду з адной пасудзіны ў другую. Г. с. запальвалася ў галавах нябожчыка, пакуль той быў у хаце, на ўсіх памінках. Пры жалобе ў доме на працягу года прыпынялася ўжыванне Г. с. для падпальвання жывёлы, людзей. Апатрапеічная функцыя Г. с. праглядалася ў выпадках, калі яе ставілі на *акно*, паўз якое праходзіў прывід нябожчыкаў. Прызнанне агню як дзейснай ачышчальнай сілы прывяло да выкарыстання Г. с. у якасці магічнага сродку ад розных *хваробаў*. Пры заразных захворваннях абносілі вёску запаленай грамніцай і на кожным з 4 канцоў закопвалі ў яму крыху воску. Каб пазбавіцца *каўтуна*, трэба было перапальваць яго Г. с. валасок за валаском. Ад зубнога болю раілі кусаць Г. с. хворым *зубам*, які можа ад гэтага занямець, ці пускаць на яго праз лейку яе *дым*. Г. с. магла быць прадметам варожбаў на лёс і на будучае надвор'е: у каго першага яна патухне ў храме, той першы памрэ; у каго не патухне ці капне на руку — той будзе шчаслівы; калі запаленыя грамніцы трашчаць у храме, улетку трэба чакаць грымотаў. У Г. с. выразна ўвасобіўся старажытны культ агню.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 630.

У. Васілевіч

ГРОМ, з'ява прыроды, звязаная з *навальніцай*. Згадваецца звычайна разам з *маланкай*, хаця можа фігураваць і асобна. Як міфалагічны персанаж мае выключна акустычныя праявы. Быў звязаны з *Перуном* (параўн. у казцы: «Едзе Гром з Перуном...»). Хрысціянізацыя наклала на Г. свой адбітак, у тым ліку і на яго генезіс. Непасрэдна з хрысціянскай традыцыяй звязаная інтэрпрэтацыя Г.: 1) як гнева Божага за чалавечыя грахі; 2) Г. таксама адбываецца ад таго, што «святы Ілля па небе ездзіць»; 3) Г. паходзіць ад *камянёў*, якія грэшнікі раскідваюць па *небе*.

Асаблівае магічнае значэнне мае першы веснавы Г., калі зямля «трэскаецца», прымае ў сябе ваду, «рушацца» расліны, і які атаясамліваецца з плоднасцю, здароўем, багаццем. З ім звязаныя шматлікія магічныя дзеянні, што інспіруюць духаў *зямлі*, *вады*. Так, па зямлі качаліся, каб не балела спіна, не было вадзяной хваробы, каб урадзіў *лён*, валтузіліся па ёй *жыватом* — ад хваробаў жывата, куляліся праз *галаву* (магчыма, гэта звязана з веснавым пераўвасабленнем), каб хутка раслі дзеці, каб не баяцца Г. Першы Г. надаваў жыватворчую моц вадзе: да ракі ішлі ўмывацца ўсёй сям'ёй, гэтай вадой у хаце абмывалі дзіця, дзяўчыны мыліся ля ракі і выціраліся чым–небудзь *чырвоным*, каб быць прыгожымі і багатымі. Першы Г. стымуляваў магію *дуба*, каменя, *жалеза* — атрыбутаў сакральнай нябеснай моцы Грымотніка. Каб вылечыць спіну, прыціскаліся ёю да дубовай шулы ці церліся спінай аб дуб. Шэраг магічных прыёмаў звязаны з каменнем: каб быць здаровым, трэба схапіцца за камень, пагрызці камень, каб не балелі *зубы*; ад хваробы спіны кідалі праз сябе камень тры разы. Яшчэ адзін магічны элемент, звязаны з маланкай, Г., — жалеза. Каб *галава* не балела, трэба было падчас навальніцы ўдарыць па ёй тры разы і сказаць: «Залезна галава!» Ад Г. існаваў вербальны абярэг: «Мая жалезна галава не баіцца грома». Г. выступаў таксама сімвалам істотнага выпрабавання: «Ні гром, ні маланка не бярэ». Вытворны, бінарна–жаночы, сінанімічны вобраз Г. — *Грамаўніца*. Гл. таксама *Грамніцы*, *грамнічная свечка*.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 61—84.

І. Вуглік

ГРОШЫ, часта выкарыстоўваюцца ў якасці ахвяраванняў *камяням*, *дрэвам*, вадаёмам, *зямлі* ды інш. У паданнях выступае воз, куфар або скрыня Г. (частка залатых ці срэбраных), якія закапалі ці затапілі *татары*, *шведы*, *французы*. У казках Г. фігуруюць у заклятых *скарбах*, а таксама ў аповедзе пра *салдат*, якім раптам звальваецца торба Г. У беларускіх паданнях людзі, якія працавалі ў свята дзеля Г., акамянелі. Гл. таксама *Золата*.

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 38. Мн., 1993. С. 97—99, 100—101, 170, 264—265.

Л. Дучыц

ГРУ́ША, ігру́ша, у беларусаў ушаноўвалася ў шэрагу з іншымі пладовымі дрэвамі. Забарона ссякаць Г. матывавалася тым, што на ёй сядзіць Божая Маці, калі сыходзіць на зямлю. Менавіта на Г. у 1470 г. аб'явіўся цудоўны абраз Маці Божай Жыровіцкай. Побач з ёй на Г. у беларускіх замовах могуць змяшчацца іншыя міфалагічныя персанажы, да прыкладу, тры сястрыцы: «У полі стаіць грушка,

пад той грушкай сядзяць тры сяструшкі: адна шые, другая вышывае, трэцяя кроў замаўляе». На Палессі «на Г. заганялі *русалку*: кідалі туды *вянкі*». Натуральна, усведамленне Г. як прытулку для міфалагічнай істоты ў хрысціянізаваным грамадстве абумовіла прыпадабненне яе да нячыстай сілы — згодна з павер'ямі, у старых, скрыпучых дуплістых Г. жыў *чорт* (параўн.: «закахаўся як чорт у старую грушу»).

Плады і галінкі Г. выкарыстоўваліся ў прадукавальнай магіі для перадачы людзям і жывёлам жыватворнай сілы: грушавы напітак давалі парадзісе; каб зацяжарыць, маладзіца з'ядала Г., якая даўжэй за іншыя павісіць на дрэве. Нараджэнне дзяцей звязвалі з Г. і на Палессі — пра немаўля казалі: «упаў з грушы», «баба з грушы прынесла».

Літ.: *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. М., 1998. С. 38—43; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю (К—П)// Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 188; *Усачева В. В.* Груша // Славянские древности. Т.1. М., 1995. С. 566—568.

М. Малоха

ГРЫБЫ́, паводле народнага тлумачэння, сваім паходжаннем абавязаныя персанажам хрысціянскай традыцыі. Некалі вельмі даўно, калі Хрыстос з Пятром хадзілі па зямлі і Пятро насіў у торбачцы пасілак, адбыўся такі выпадак: галодны Пятро крадком адламаў кавалак *хлеба*, паклаў сабе ў рот ды не паспеў праглынуць, як да яго звярнуўся Хрыстос з пытаннем, што яшчэ добрае для людзей можна зрабіць. Збянтэжаны Пятро выплюнуў той хлеб, і з яго пайшлі расці Г. Цяпер найбольш ядуць Г. у пост, асабліва ў Пятроўку, калі пачынаюць расці казлякі. Без Г. людзі не змаглі б датрымліваць пастоў, бо без казлякоў і квас не квас. Хрысціянскія персанажы гэтага падання сведчаць пра параўнальна нядаўні час яго стварэння ці перапрацоўкі. У традыцыях розных народаў далёкіх эпох Г. былі аб'ектам міфалагічнага «даследвання». Асаблівая іх прырода — не расліна і не жывёла, а таксама іх спажыўнасць, атрутнасць, галюцынагеннасць асобных відаў прыцягвалі да сябе ўвагу чалавека. У іх бачылі рысы, што збліжаюць як з нябеснымі, так і з падземнымі сіламі. Так, у некаторых народаў Індыі, Ірана ды і ў славян лічыцца, што Г. растуць ад *грому*, а не ад *дажджу*, што праяўляецца ў назвах асобных відаў Г. (рус. громовик, слав. molnjena goba ды інш.). Разам з тым узнікненне Г. выводзіцца часта ці то з пляўка *Бога* (у бел. паданнях з пляўка святога Пятра), ці то з божых выдзяленняў, вытрасеных на зямлю насякомых–паразітаў, словам, з нечага, адкінутага боствам. На думку У. М. Тапарова, Г. уключаюцца ў трыяду «жыццё — смерць — урадлівасць», якая дублюецца прасторавымі перамяшчэннямі аб'екта міфа. Тэма Г. у беларускай міфалогіі пакуль што мала распрацаваная, недастаткова выяўленая міфалагічная інфармацыя пра іх.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 77; *Топоров В. Н.* Грибы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 335—336; *Топоров В. Н.* Семантика мифологических представлений о грибах // Balcanica: Лингвистические исследования. М., 1979. С. 234—298.

Л. Салавей

ГРЭБЕНЬ. У міфалагічным успрыманні часальны Г. выступае як сакральная прылада, з дапамогай якой з хаатычнага, неапрацаванага *лёну* ствараўся арганізаваны пачатак — валакно. Гэтак жа прычэсванне чалавекам сваіх *валасоў* сімвалізавала пераход да культуры, соцыуму. Адсюль набыццё Г. якасцяў прадмета–медыятара паміж прыродным і культурным

і выкарыстанне яго ў *варожбах* і магічных рытуалах кантакту з нячысцю. Наяўнасць у Г. вострых зубоў ставіць яго ў адзін шэраг з прадметамі–апатрапеямі (яго ўкладалі ў *калыску* нованароджанага, вешалі ў *дзвярах* хлява) і вызначае яскравую фалічную семантыку, што абумовіла яго прадукавальныя якасці ў земляробстве і жывёлагадоўлі. Паказальныя і казачныя сюжэты, калі з кінутага ў чыстым полі грабянца вырастае густы лес. Шлюбная скіраванасць рытуалаў з Г. часта апіраецца на матыў прычэсвання валасоў як метафару *шлюбу* і эратычных дачыненняў. Г. з'яўляецца таксама атрыбутам некаторых дэманалагічных персанажаў, у першую чаргу тых, што наўпрост звязаны з *вадой*, напрыклад *русалак*. Шэраг кантэкстаў дазваляе меркаваць аб сувязі часання валасоў з *дажджом*, з магіяй выклікання дажджу.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 38—43; *Толстая С. М.* Гребень // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 540—543.

Т. Валодзіна

ГРЭЧКА, расліна ўсходняга паходжання. На тэрыторыі Беларусі з'явілася ў XV—XVI стст. Паколькі прыйшла сюды даволі позна, то і яе абрадавае выкарыстанне абмежаванае. Звычайна гэта абрадавая *каша*, якая служыць заменнікам іншай, больш старажытнай стравы.

Літ.: *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С.173—174; *Усачева В. В.* Гречиха // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 546—548.

Л. Дучыц

ГУМЕ́ННІК, падаві́ннік, сядзібны дух, які жыве ў гумне, пад асеццю, ахоўвае гэтую забудову і дапамагае гаспадару сушыць і малаціць збожжа. Г. уяўляўся дабрадушным дзядком маленькага росту, падперазаным саламяным перавяслам. Яго часта можна бачыць, але не трэба з ім загаворваць, а толькі маліцца і хрысціцца. Тады Г. зробіць сваю работу і стане нябачным. Пакуль гумны стаяць пустыя, Г. жыве ў *жыце* ў полі, таму народ часам блытаў яго з *Палевіком*.

Літ.: *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912. С. 289.

У. Васілевіч

ГУСЬ, як і іншыя «водныя» *птушкі,* у касмаганічных уяўленнях і адпаведных міфах выступае як птушка, звязаная з пачатковым хаатычным станам першаматэрыі, і адначасова як сутворца Сусвету, якая падымае з дна мора першыя кавалкі *зямлі*, з якой *Бог* стварае ўсё існае. Звяртае на сябе ўвагу і называнне беларусамі «гусінай дарогай» Птушынага шляху, па якім, згодна з павер'ем, падымаюцца *душы* да *неба*, бо менавіта ён указваў дарогу ў *вырай*. І як вестка «адтуль» успрымаецца «санкцыянаванне» Г. *шлюбу*: «Ляцелі гусачкі цераз сад, // Крыкнулі Манечку на пасад». З дапамогай Г. ратуецца ад *Бабы Ягі*, якая ўвасабляе той свет, Піліпка ў казках. У беларускіх казках часта ўзгадваецца і пра *кашулі* з пер'яў ці чароўныя крылы як своеасаблівую вопратку дзяўчат, што ператвараюцца ў птушак (напрыклад, у казцы «Гусачкі–галубачкі»). Такім чынам, Г. у беларускай народнай традыцыі сімвалізуюць пасярэднікаў паміж супрацьпастаўленымі сферамі, якія пераносяць паміж светамі як весткі, так і самога чалавека. У народных уяўленнях Г. прыпісваецца шлюбная мужчынская сімволіка.

Літ.: *Берман И.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. V. СПб., 1873. С. 37; Гура А. В. Гусь // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 572—575.

Т. Валодзіна

ДАБРАХОЖЫ, **Дабраходжы, Дабрахочы, Дабрахот,** міфічная істота, уяўленні пра якую пашыраныя сярод жыхароў усходняй часткі Беларусі. Спалучае ў сабе рысы, уласцівыя *Дамавіку*, *Лесавіку*, *Палевіку*, *Хлеўніку*. Звяртаючыся да Д., звычайна пералічваюць усе яго ўвасабленні: «Прашу я цябе, хазяіна дваравога, палявога, устрэшнага, падарожнага».

Згодна з былічкамі, Д. паходзяць ад дзяцей, якіх маткі выпадкова задушылі ў сне. Гэта так званыя «прыспаныя дзеці». Паводле іншых уяўленняў, Д. паходзяць ад дзяцей, якіх бацькі па нейкай прычыне не пахрысцілі ці, пасаромеўшыся вялікай колькасці сваіх дзяцей (а гэта, па розных крыніцах, ад шасці да сямідзесяці двух), палову іх утаілі ад Бога. За гэта Бог зрабіў дзяцей нябачнымі і ператварыў іх у Д. У некаторых вёсках існуюць уяўленні, што палову ўтоеных дзяцей Бог зрабіў Д., а палову — *русалкамі*. І русалка, калі яна выходзіць замуж, становіцца Д. Бацькамі гэтых дзяцей лічаць як звычайных людзей, так і міфічных Адама і Еву, Ноя.

І тых, што сталі Д., і тых, што сталі русалкамі, памінаюць у адны і тыя ж дні — сераду, чацвер на Граным тыдні. Паводле адных аповедаў, для іх гатуюць вячэру, як для звычайных нябожчыкаў, і называюць іх «маленькімі родзічамі». У іншых аповедах дзеля іх на перакрыжаваных дарогах рассыпаюць зерне, а іх запрашаюць у выглядзе *птушак*. Менавіта на крыжовых дарогах, на межах і каля дрэў з амяламі можна часцей за ўсё пабачыць Д. Звычайна гэта здараецца апоўдні або апоўначы.

Часцей за ўсё Д. уяўляюць у выглядзе людзей у *чорным*, радзей у *белым* адзенні, але абавязкова з бліскучымі, найчасцей залатымі, гузікамі. Зрэдку яны з'яўляюцца ў выглядзе *віхроў* (вятроў), *змей*, птушак, а таксама істотаў, цалкам пакрытых чорнай поўсцю — *авечак*, *сабак* і нават людзей. Паводле іншых уяўленняў, знешнім выглядам Д. нагадвае гаспадара свайго дома, а калі ў доме гаспадарыць удава, то Д. — жанчына, аблічам яна падобная на гаспадыню. Разам з тым існуюць уяўленні, што колькасць Д. адпавядае колькасці сямейнікаў: «Колькі нас у доме, столькі і гэтых людзей». І кожны Д. суправаджае свайго падапечнага ў межах прасторы, што належыць роду, сям'і.

Уяўленні пра паводзіны Д. розныя. Адны лічаць, што ён — вельмі шкодная істота. Іншыя паводзіны Д. звязваюць з паводзінамі і характарам людзей. Так, ён жорстка карае за нядбайнасць, безгаспадарчасць, брыдкаслоўе, не любіць, калі яму пераходзяць *дарогу* або становяцца на яго *след*. За ўсё гэта ён можа наслаць цяжкую хваробу не толькі на крыўдзіцеля, але і на яго дзяцей, нашкодзіць гаспадарцы: зрабіць завалы з дрэваў, пакалечыць хатнюю жывёлу. Каб задобрыць Д. і заслужыць яго дараванне, трэба ахвяраваць яму *хлеб*. Гэты хлеб выпякаюць асаблівым спосабам: «на адваротным баку *патэльні*», «ня саляць», «ня хрысцяць». Разам з тым

існуюць уяўленні, што супраць Д. можна змагацца з дапамогай замоваў, прыкладам якіх з'яўляюцца замовы «ад ветру». Д. любяць выпрабоўваць людзей. У самых розных варыянтах у нашых вёсках распаўсюджаны аповед пра жанчыну, якая апранула ў сваю кашулю знойдзенае ў лесе (у полі) голае немаўля. У некаторых варыянтах яна яго не толькі апранула, але і пахрысціла — дала яму імя. За гэта Д. узнагародзілі яе сувоем тканіны, які ніколі не сканчаецца.

Сярод іншых назваў Д. найбольш распаўсюджаныя: «Багатыры» — за іх вялікую сілу, «Усаднікі» — за тое, што яны бываюць на конях, «Невядзімцы», «Нявідзімы», «Нявідзімыя» — за тое, што іх звычайна нельга пабачыць. Гл. таксама *Лесавік*.

Па іншых уяўленнях, Д. — гэта лясны бажок, рост якога залежыць ад вышыні дрэў, вакол якіх ён ходзіць. Уяўляўся не злым духам, як іншыя міфічныя насельнікі лесу, а апекуном пачцівых людзей. Але, як справядлівы суддзя, ён караў толькі вінаватага, насылаючы на яго пакутлівыя *хваробы*, з–за чаго той паміраў у страшэнных пакутах. Казалі, што пэўныя шчаслíўцы могуць ўратаваць няшчаснага, улагодзіўшы Д. ахвярамі — акрайцам хлеба і шчопаццю *солі*, загорнутымі ў чысты шматок. Такі чалавек разам з пакутнікам ідзе ў лес, дзе, памаліўшыся над ахвяраю, пакідае яе разам з хваробаю, а пакараны чалавек вяртаецца назад здаровы. На таго чалавека, які першы ступіў у яго *след*, Д. мог наслаць кару, прымусіўшы яго блукаць па лесе дацямна. Сяляне, што забавіліся ў карчме ці так дзе, апраўдваліся перад панам тым, што Д. трымаў іх у лесе, і пры гэтым расказвалі пра розныя дзіўныя здарэнні.

Літ.: *Лапацін Г. І.* Да адной замовы са збору Еўдакіма Раманава // «Я блізка стаю да народа...» Гомель, 1993; *Лапацін Г. І.* Міфалагічныя ўяўленні аб «Дабрахожым» на Гомельшчыне // Гомельшчына: старонкі мінулага: Нарысы. II вып. Гомель, 1996; Памяць: Гісторыка–дакументальная хроніка Веткаўскага раёна: Кн. 2. Мн., 1998; *Лопатин Г. И.* О демонологической лексике в языке жителей Ветковского района // Гомельшчына: народная духоўная культура, дыялекты, тапанімія: Матэрыялы рэгіянальнай навуковай канферэнцыі, прысвечанай 850–годдзю летапіснага ўпамінання Гомеля. Гомель, 1992; *Czarnowska M.* Zabytki mitologii słowiańskiej w zwyczajach wiejskiego ludu na Białej Rusi dochowywanego (Gub. Mogilewska) // Dziennik Wileński. 1817. T. 6. № 34. S. 407—408.

Г. Лапацін, У. Васілевіч

ДАЁНКА, гаспадарчы посуд, прызначаны для даення кароў і сімвалічна звязаны з іх прадуктыўнасцю, стыхіяй *вады* і жаночым пачаткам. Д. як рэч, выробленая чалавекам (г. зн. прыналежная да сферы культуры), уяўляе сабой першы этап ператварэння *малака*, як прадукта безумоўна натуральнага (прыроднага), у з'яву кулінарыі (культуры) праз наданне аморфнаму рэчыву контураў аб'ёму.

Паказальна, што разлітае малако (г. зн. вылучанае з гэтых контураў) лічылася дзейсным сродкам чарадзейства. Адсюль стан Д. і маніпуляцыі з ёй, паводле народных уяўленняў, непасрэдна ўплывалі на ўдойнасць кожнай *каровы*. Так, для павелічэння колькасці малака гаспадыня аблівала сваю карову вадой з Д. З гэтай мэтай яе спецыяльна «замочвалі» на веснавога Юр'я (6 траўня н. ст.). Каб у жывёлы не «пукаліся» (лопаліся) цыцкі, Д. забаранялася ставіць на прыпёку, а таксама выціраць яе *цадзілкай* (інача́й будзе крываністае малако).

Суаднесенасць Д. з жаночым пачаткам, якая вынікае з формы посуду, яскрава адлюстраваная ва ўяўленнях, што бытавалі ў XIX ст. на Віцебшчыне. Лічылася, што калі карова панюхае Д. — малако будзе псавацца

(«ссядацца») і каб яна «ізноў зрабілася добраю, трэба яе адразу даць панюхаць быку» (спалучэнне жаночага і мужчынскага тут выступае як неабходная ўмова добрай прадуктыўнасці). Каб малако не псавалася, не стала аб'ектам шкоды і магічнага крадзежу з боку нячыстай сілы і *ведзьмаў*, у Д. пры даенні ўкідвалі драбок *солі*, пры пераносе малака абавязкова накрывалі яе, працэджвалі далей ад чужых вачэй у паўзмрочным кутку гаспадаркі. Асаблівы статус Д. у рэчавым кодзе традыцыйнай культуры падкрэсліваецца катэгарычнай забаронай выкарыстоўваць яе на іншыя патрэбы, нават калі яна псавалася. У такім разе Д. раскідвалі па клёпках у зацішных месцах ці закопвалі (поўная дэструктурызацыя «старога» як перадумова ўзнаўлення дэфектыўнай мадэлі). Спальваць рэшткі Д. забаранялася, бо ў кароў маглі патрэскацца саскі.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998.

У. Лобач

ДАЖБОГ, адзін з багоў усходніх славян. У «Аповесці мінулых гадоў» паведамляецца, што калі князь Уладзімір паставіў ідалаў «на хълме въне двора теремьнаго» (блізу 980 г.), то там акрамя выяваў *Перуна*, Хорса, *Стрыбога*, Семаргла, *Мокашы* прысутнічаў ідал Д. Ва ўстаўцы ў перакладзе ўрыўка з «Хронікі Іаана Малалы», што знаходзілася ў Іпацеўскім летапісе пад 1144 г., згадвалася: «По умрьтвии же Феостовъ (г. зн. старажытнагрэцкага бога Гефеста. — *Э. З.*) егож и Сварога наричить и царствова сынъ его именем Солнце, егож наричають Дажьбогъ. Солнце же царь сын Свароговъ еже есть Даждьбог». З гэтага вынікае, што Д. з'яўляўся богам *Сонца* і лічыўся сынам *Сварога*.

У старажытнаўсходнеславянскіх царкоўных павучаннях згадвалася, што паганцы «огневи молять же ся, завуце его сварожичем». У «Слове пра паход Ігаравы» ўсходнія славяне названыя Дажбогавымі ўнукамі, што дае падставу лічыць Д. міфічным родапачынальнікам або апекуном усходніх славян (ці, прынамсі, усходнеславянскіх князёў). У адной з украінскіх граматаў XIV ст. прыводзіцца асабовае імя Дажбогавіч, а ў польскіх дакументах трапляюцца імёны накшталт Dadzbog.

На думку лінгвістаў, імя Д. этымалагічна адпавядае спалучэнню тых жа элементаў, як і ў ведыйскіх тэкстах: daddhibhagam — «дай долю (багацця)». Усходнеславянскаму Д. хутчэй за ўсё адпавядаў Daćbog у заходніх славянаў і Дабог — у паўднёвых. Як вынікае з этымалогіі слова, з тэкстаў у «Рыгведзе», Д. быў размеркавальнікам дабротаў.

У міфалогіі балтыйскіх славянаў, як бачна з паведамленняў нямецкіх храністаў, сынам Сварога, Сварожычам, названы Radegast — Радагост. Галоўнымі атрыбутамі Радагоста былі конь і дзіда, а таксама вялізны дзік, які выходзіў з мора. Звычайна прынята лічыць дзіка (вепра) заамрфным сімвалам сонца.

А. Кіркор, абапіраючыся на беларускі фальклорны матэрыял, сцвярджаў, што Божыч, светлае сонца Д., выступае як сын Перуна і яго жонкі *Грамаўніцы*. Семантыку свята *Каляда*ў даследнік вытлумачваў як адлюстраванне барацьбы падземнага цара *Карачуна* або распарадчыка маразоў *Зюзі* з самім Перуном. Перад набліжэннем зімовага сонцавароту падземны цар прадчувае, што павінен нарадзіцца Божыч, і таму хоча знішчыць

дзіця. Дзеля гэтага Зюзя ператвараецца ў *мядзведзя*, збірае зграю *ваўкоў* (г. зн. мяцеліцаў) і разам з імі ганяецца за жонкай Перуна. Грамаўніца хаваецца ад іх і ў вербалозах нараджае Д.

Паводле звестак, атрыманых Э. Ляўковым, Дажбогавым каменем называюць валун блізу в. Крамянец Лагойскага р–на. На плоскай верхняй грані каменя ёсць адпаліраваныя паглыбленні штучнага паходжання: 3 авальныя і 2 круглыя, талеркападобныя. Да каменя ў час святаў (найперш на *Вялікдзень*) прыносяць ахвяраванні — манеты, кветкі і да т. п.

Літ.: *Гальковский М*. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II. // Записки Московского археологического института. М., 1913. Т. XVIII; Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. III. Ч. 1—2. СПб.—М., 1882; *Ляўкоў Э*. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992; *Мартынов В. В.* Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 66—72; Повесть временных лет. М.—Л., 1950; *Потебня А. А.* О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 257—259, 265; Слово о плъку Игореве, Игоря, сына Святъславля, внука Ольгова // Слова пра паход Ігаравы. Мн., 1986; *Топоров В. Н*. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 38—41, 57—58.

Э. Зайкоўскі

ДАМАВІ́НА, **дамаўё, труна́**. Д., паводле народных уяўленняў, — жытло *нябожчыка* на «тым свеце», што адлюстравана ў самой семантыцы слова; у больш шырокім сэнсе — адзін з сімвалаў *смерці*.

У адрозненне ад звычайнай (жылой) *хаты* Д. увасабляе ў сабе базавыя характарыстыкі свету памерлых, дзе Д. згадваецца як «новая хатка харошанькая, толькі цесненькая, нявідненькая ды халодненькая», «не вясёлая», «цёмненькая». Асабліва падкрэслівалася, што нябожчык (ягоная фізічная іпастась) мусіў перасяляцца ў хату, з якой няма выхаду («без *акон*, без *дзвярэй* зроблену»), што мусіла гарантаваць статычны лад жыцця памерлага на «тым свеце» і неўмяшальніцтва яго ў справы жывых (пазітыўны кантакт жывых з памерлымі продкамі адбываўся на анімістычным роўні). У Д. памяшчалася «доля» нябожчыка (*хлеб*, збожжа, *гарэлка*), рэчы, неабходныя для паўнавартаснага жыцця ў іншасвеце (*шапка*, *пас*, прылады працы, капшук, люлька, *крэсіва* ды інш.) і дробныя *грошы* для аплаты месца на могілках.

Суадносіны Д. з хатай выяўляюцца ў параўнанні могілак з «сялом, дзе сонца не грэе», і ў матэрыялах народнага сонніка. Так, убачыць у *сне* будоўлю новай хаты азначала, што наяве прыйдзецца рабіць Д. У шэрагу мясцінаў (былых Віцебскай і Магілёўскай губ.) Д., як правіла, рабілі з кепска агабляваных ці зусім не габляваных («абы якіх») дошак. Адмысловая недаробленасць надавала Д. прамежкавы, пераходны статус паміж светам жывых і памерлых.

З мэтай прадухілення чарговай смерці ў сям'і памерлага забаранялася рабіць Д. яго блізкім сваякам. Падобная забарона распаўсюджвалася таксама на ўдаўцоў і бяздзетных мужчын, што можа тлумачыцца двaіста: «хата» для нябожчыка была б «нешчаслівай», а людзі, якія яе рабілі, згубілі б шанец наноў ажаніцца і мець дзяцей. Звычайна Д. выраблялі на двары нябожчыка, але ў тым выпадку, калі ў гаспадарцы апошняга быў *чорны певень* ці сівы вол (сімвалы смерці), труну рабілі ў іншым месцы. Калі гатовую Д. неслі ў хату памерлага, сустрэча і размова з кім–небудзь была зусім непажаданай. Пры сустрэчы

з цяжарнай жанчынай работнікі клалі труну долу і прымушалі жанчыну тройчы задам абысці яе, каб засцерагчы дзіця ад магчымай смерці. Трэскі, што засталіся пасля вырабу Д., спальвалі або клалі ў яе, бо нават адна трэска, што засталася ў хаце, магла прывесці да чарговае смерці. Труну для малых дзяцей рабілі без жалезных цвікоў. У адваротным выпадку лічылася, што дзеці ў сям'і больш не будуць нараджацца (былая Гродзенская губ.).

Ад пачатку вырабу і да асвячэння Д. не пакідалі без нагляду, бо ў яе мог забрацца «нячысты» і, такім чынам, апаганіць тагасветнае жыццё памерлага ці авалодаць яго целам. У спякотнае надвор'е, каб нябожчыка «не разносіла» ў Д. або пад яе клалі замкнёны *замок* (Ушацкі р–н).

Суаднясенне Д. з светам памерлых, смерцю ляжыць у аснове яе выкарыстання як у шкаданоснай, так і засцерагальнай лекавай магіі. Казалі, калі сеяць *жыта* рукой, якая несла труну на могілкі, то яно не ўзыдзе. Д., выкладзеная з каменьчыкаў пад кутком хаты, мусіць прывесці да *хваробы* і смерці яе насельнікаў (Ушацкі р–н). Да таго ж выніку прыводзяць і дробныя рэчы (у другой палове XX ст. фігуруюць фотаздымкі), незаўважна скрадзеныя ў чалавека яго нядобразычліўцам і падкладзеныя ў Д.

З другога боку, трэскамі ад Д. абкурвалі ніву, каб не шкодзілі *вераб'і*, яны ж лічыліся дзейсным сродкам і ад зубнога болю па аналогіі з прынцыпам «мёртвым не баліць» (былы Слуцкі павет; параўн. адпаведныя замовы). Для катэгорыі так званых «нячыстых» нябожчыкаў (самагубцаў, ведзьмакоў) Д. звычайна не выраблялі. Такім чынам, за парушэнне сацыякультурных нормаў гэтая катэгорыя памерлых сімвалічна вымалася з супольнасці «добрых» нябожчыкаў: іх хавалі без Д. і па–за межамі могілак («сяла»).

Літ.: Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998.; *Сысоў У. М.* Беларуская пахавальная абрадавасць. Мн., 1995.

У. Лобач

ДАМАВУ́ХА, дух дома. Уяўлялася ў выглядзе нізенькай, тоўсценькай, нібы дзежачка, кабеты сярэдніх гадоў. Ёю падтрымліваўся парадак і лад у хаце добрай гаспадыні. Яна спрыяла ёй у розных гаспадарчых справах, глядзела і люляла дзяцей, лячыла чароўнымі зёлкамі, з дапамогаю якіх тыя хутка папраўляліся. Чысценькая і акуратненькая, Д. вельмі не любіла нядбалых і неахайных гаспадынь, падкідаючы ў прыгатаваную імі страву свірэпку, пасля чаго ў тых сем'ях адбываліся сваркі і бойкі. Улюбёнаю стравою Д. была вараная бульба з малаком ці квасам, на святы яна разгаўлялася салам. Ела Д. няшмат, але пільныя гаспадыні прыкмячалі, што ў чыгунку паменшала бульбы, а ў збанку паменшала малака. Пачастункаў Д. не выстаўлялі, бо яна сама ўяўлялася гаспадыняю і магла браць усё, што жадала. Згадвалася на Маладзечаншчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 507—508.

У. Васілевіч

ДАРОГА, у беларускай міфалагічнай традыцыі ўвасабляе сувязь з іншасветам і светам памерлых. Так, у большасці беларускіх легендаў, паданняў, былін сустрэча чалавека з *Богам* (часта ў выглядзе *старца*), святымі адбываецца менавіта на Д. Як медыятары паміж «гэтым» і «тым» светам выступаюць старцы, «падарожныя» людзі. Усе знаходкі, зробленыя на Д., маюць незвычайны знакавы характар і, як правіла, пазітыўнае значэнне. Так, пуга, знойдзеная на Д., азначала нараджэнне сына ў сям'і; ежу,

згубленую кімсьці, давалі дзецям, якія доўга не гавораць (праўда, гаварыць яны мусілі з асаблівасцямі маўлення гаспадара згубленага). Гэткую ж знакавасць маюць і сустрэчы на Д. Штосьці нядобрае прадказвала сустрэча з *папом*, *зайцам*, *жанчынай* (з пустымі *вёдрамі*), *жыдам*, добрае — з *ваўком*, *старцам*. Асабліва гэта датычыла момантаў, калі чалавек выпраўляўся на значныя для гаспадаркі заняткі (ворыва, сяўбу, рыбалку ды інш.). Так, калі селяніну, які ехаў ці ішоў сеяць, Д. пераходзіў дзіцёнак — *жыта* магло вырасці не вышэй за ягоны рост; калі сустракалася жанчына — сяўбу наагул маглі перанесці на другі дзень, бо іначай не было б ніякага спору.

З другога боку, Д. у народнай традыцыі неадлучна звязана са светам памерлых і нячыстай сілай. *Смерць* разумелася як выправа чалавека «ў апошні пуць», «у вялікую невясёлую дарожаньку», «у дальнюю дарогу». Безнадзейна хворы, казалі, у сваіх трызненнях узгадваў Д. Значэнне смерці мела і Д., убачаная ў *сне*. Крыкі *савы* ўначы на даху, якія нагадвалі слова «пуць», азначалі, што ў *хаце* неўзабаве будзе *нябожчык*. Тое самае азначала і рыццё Д. *свіннёй* насупраць той ці іншай хаты. Суаднясенне Д. з іншасветам выяўляецца ў яе здольнасці дасягнуць *неба*: «Як дарога ўстане, то неба дастане».

Патэнцыйная небяспека Д. для чалавека тлумачылася яе сувяззю з «нячыстай сілай» (пераважна *чортам*): «па дарозе ходзяць чэрці», якія маглі набываць выгляд *пана*, «немца» ці пэўных жывёлаў (*козліка*, *барана*, *ката*). Існавала меркаванне, што тая частка Д., якую выпадкова ўзараў чалавек, слугуе надзейным сховішчам нячысціку падчас *навальніцы*. Перасцярожлівае стаўленне да Д. выяўлялася ў катэгарычнай забароне будаваць хату на месцы, дзе яна калісьці пралягала, бо гэта прывядзе да смерці ўсёй сям'і. Шырока бытаваў цэлы комплекс адмысловых *замоваў*, якія мусілі гарантаваць бяспеку ў Д., зрабіць яе лёгкай і кароткай: «Пуць кароценькі. Салодка дзерава к горкаму не прыстане, к чалавеку пуць не прыстане...» У дальнюю Д., акрамя замоваў, давалі разнастайныя *абярэгі* (родную зямлю, абразкі ды інш.).

Знакавы статус Д. (асабліва *ростаняў*) тлумачыць яе выкарыстанне ў шэрагу магічных практык. Так, каб рассварыць маладую сям'ю, трэба было перабегчы Д. перад самым вясельным поездам. У замовах фігуруе адмысловы тып «порчы і нарадкі», якія насылаліся чараўнікамі на «торнай дарозе». Перасыпаўшы Д. мурашнікам з *мурашамі*, можна даведацца, гаспадыня якой каровы з'яўляецца *ведзьмай* (карова не магла пераступіць перашкоду).

Вобраз Д. шырока выкарыстоўваецца ў розных жанрах беларускага фальклору.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Замовы. Мн., 1992; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Невская Л. Г.* Семантика дороги и смешанных представлений в погребальном обряде // Структура текста. М., 1908. С. 228—239; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Oskar Kolberg*. Dzieła wszystkie. T. 52. Białoruś–Polesie. Wrocław, 1968.

У. Лобач

ДВА. Гэты лік у міфапаэтычнай сістэме з'яўляецца сімвалам бінарных апазіцый (супрацьпастаўленняў). З дапамогай такіх апазіцый у міфалагічных і ранненавуковых традыцыях апісваўся Сусвет. Лік Д. сімвалізуе ідэю ўзаемадапаўнення (*неба* і *зямля*, *дзень* і *ноч* у часавай структуры космасу, мужчынскае і жаночае як два значэнні катэгоры *роду*), ідэі цоту, дуальнасці, блізнюкоў, двайнікоў, а ў мастацкім плане — ідэю сіметрыі.

***Літ*.:** *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 24, 29, 79, 83—89.

Э. Зайкоўскі

ДВАНА́ЦЦАЦЬ, лік, цесна звязаны са з'явамі касмаганічнага парадку. Гэты лік утрымлівае ў сабе асноўныя структураўтваральныя асаблівасці макракосму, расчляняе час на шэраг складовых адрэзкаў, дапамагаючы чалавеку суадносіць і парадкаваць свае дзеянні ў цеснай узаемасувязі з касмічнымі рытмамі.

Гэты ж прынцып ляжыць у аснове нашага сённяшняга вымярэння часу. Суткі ахопліваюць два часавыя адрэзкі: *дзень* і *ноч* — і кожны з іх доўжыцца па Д. гадзін.

Гэтую касмаганічную асаблівасць падхапілі і беларускія народныя казкі, у якіх на падмогу галоўнаму герою прыходзяць Д. братоў–малайцоў; збіраючыся на «той» свет, Івашка Мядзведжае вушка робіць жалезную булаву на Д. пудоў. Дзяўчыне–сямігодцы (падчарцы) дапамагаюць выканаць, здавалася б, нерэальнае заданне Д. месяцаў. Лік Д. шырока ўжываецца ў народных загадках і замовах. Шэраг беларускіх загадак заснаваны на метафарычным апісанні *года*, дзе ён нагадвае структуру міфапаэтычнай мадэлі свету або дрэва жыцця: «Стаіць дуб у чыстым полі, а на ім дванаццаць вголляў, а на голлях, як заўсёды, пяцьдзесят і два гнязды. Па сем яек там ляжыць. Што гэта за дуб стаіць?» Гэты ж матыў даволі часта сустракаецца ў замовах ад розных *хваробаў*: «На моры, акіяні, на востраве на Буяні стаіць дуб, на том дубу дванаццаць какатоў, на тых какатах нітка. А ты, нітка, уварвісь, у раба Божага Івана кроў уваймісь». Дзеля таго каб пазбавіць чалавека ад хваробы, лекар «пераносіць» яго ў той час і тое месца, дзе не існавала ніякіх хваробаў. Лік Д. у дадзеным выпадку знакавы: ён пацвярджае закончанасць акта першатварэння і праз яго сімволіку знітоўваецца касмічны і зямны парадак.

Параўнанне рытуальных кантэкстаў і міфалагічнага сэнсавага напаўнення першага цотнага ліку першага дзесятка (гл. *Два*) і аналагічнага ліку другога дзесятка (Д.) дае падставы сцвярджаць, што яны тыпалагічна блізкія паміж сабой, а характар апазіцыі цот (два) і няцот (*тры*) у другім дзесятку (Д. і *трынаццаць*) яшчэ больш выразны, чым у першым.

Такім чынам, Д. як цотны лік сімвалізуе стабільнасць і закончанасць, нясе ў сабе гарманічны пачатак і супрацьстаіць хаосу, увасабленнем якога выступае лік–апазіцыянер — трынаццаць.

У беларускім фальклоры нярэдка згадваецца цмок з Д. галовамі, Д. сыноў, Д. разбойнікаў, Д. старцаў, Д. дружыннікаў. Некаторым культавым камяням ахвяроўвалі Д. курыных або вераб'іных галоў. Прынята было, каб нявеста да вянка падвешвала Д. стужак. У абшчынным судзе засядала па Д. чалавек. На *Дзяды* і на калядную куццю гатавалі па Д. страў. Налічвалі Д. сясцёр–*ліхаманак* — дочак Ірада, супраць ліхаманкі завязвалі Д. вузельчыкаў. На тэрыторыі ўсходніх славянаў, у тым ліку ў Беларусі, вядомыя знаходкі круглых металёвых падвесак XI — першай паловы XIII ст. з Д. выпуклымі кропкамі па краі і шасцікутнікам з увагнутымі бакамі ў цэнтры, пасярод шасцікутніка маецца выпуклая кропка, часам абкружаная падабенствам арэолу.

Магчыма, міфалагізаваны характар мае згадка ў летапісах пра Д. сыноў вялікага князя ВКЛ Альгерда.

***Літ*.:** *Бородин А. И.* Число и мистика. Донецк, 1975; Верования и обряды жителей Могилевской губернии — белорусов // Труды

этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. IV. М., 1871. С. 26—33; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 108—110; *Зайкоўскі Э.* Астральная і каляндарная сімволіка на некаторых археалагічных знаходках Беларусі // Гістарычна–археалагічны зборнік. № 13. Мн., 1998. С. 126; *Златковская Т. Д.* Исторические корни европейского календаря // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 24—39; *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; *Коринфский А. А.* В мире сказаний: Очерки народных взглядов и поверий. СПб., 1905; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Мамуна Н.* Почему именно двенадцать? // Наука и религия. 1991. № 9. С. 50—53; Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мн., 1986. С. 169—170; *Фролов Б. А.* Происхождение календаря // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 18, 20—21; *Янчук Н.* По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 году) // Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Кн. IX. Вып. 1. М., 1889. С. 75, 81.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, І. Крук

ДВАРАВЫ́, персанаж беларускай народнай дэманалогіі, сядзібны дух–апякун двара, падворка, блізкі да *Дамавіка*. Згадваецца Д. пераважна ў замовах. Названы Д. паводле характэрнага месца свайго жыхарства — двор і надворныя пабудовы. Апошняе збліжае яго таксама з *Хлеўнікам*. Можа мець жонку («дваравіца») і дзетак. «Свой» Д. апякуецца хатняй жывёлай, асабліва ўлюбёнай масці, і варагуе з «чужымі» Д., ахоўвае жывёлу ад іх, а таксама ад чужога «палявога», «падмежніка», «кацярэжніка», «грыбоўніка». Гаспадары імкнуліся задобрыць свайго Д., частуючы яго і звяртаючыся са словамі: «Цар хазяюшка дваравой! Царыца хазяюшка дваравіца! І дарую я цябе і *хлебам*, і *соллю*, і нізкім паклонам, а што сам ем, п'ю, цем цябе дару. А ты, хазяюшка–бацюшка і хазяюшка–матушка, мяне берагі і скацінку блюдзі!». У некаторых мясцовасцях (на Смаленшчыне) Д. мог удзень быць падобным да *змея* (параўн. *Хут*) з галавой *пеўня*, а ўначы — да гаспадароў сядзібы.

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 42; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 56—57; *Максимов С. В.* Нечистая, невеломая и крестная сила. СПб., 1994. С. 40—43; *Толстой Н. И.* Дворовой // Славянская мифология. М., 1995. С. 155.

С. Санько

ДЗВЕ́РЫ, элемент *хаты* для рэгламентаванага ў яе ўваходу/выхаду, мяжа паміж жылой прасторай і наваколлем. Зачыненыя Дз. пазначалі замкнёнасць і абароненасць «свайго», унутранага, што падмацоўвалася спецыяльнай аздобай вонкавага боку Дз.: затыканнем за іх вострых прадметаў, калючых *раслін*, маляваннем *крыжоў* на *Вадохрышча* і інш., а таксама змяшчэннем ля Дз. (ужо з унутранага боку) *веніка*, *качаргі* і іншых *абярэгаў*. Адкрыванне Дз. сімвалізуе выхад, у тым ліку і за межы «свайго», у замагілле. Калі ў хаце ляжаў *нябожчык*, Дз. адчынялі, каб дапамагчы яго *душы* пакінуць цела. З той жа мэтай на Віцебшчыне з Дз. даставалі вершнік. «Выхад» з хаты нявесты сімвалічна праграмаваўся ў калядных *варожбах*, калі ад кута да Дз. дзяўчаты перастаўлялі адна за другой свае чаравікі. У той жа час пры захаванні пэўных правілаў Дз. «прапускалі» праз сябе і ў адваротным кірунку: гаспадар клікаў *Мароза* на куццю, адчыніўшы Дз. і высунуўшы галаву; дастаўшы на Дз. вершнік і гледзячы ва ўтвораную адтуліну, лічылася

магчымым убачыць памерлых сваякоў, што прыходзілі ў хату на *Дзяды*. Сімволіка мяжы захоўваецца ў звычаі забіваць над/пад Дз. *нож*, калі ў лесе заблудзіла жывёла, каб тая хутчэй вярнулася.

Дз. як локус ці аб'ект уваходзяць у шэраг рытуальных дзеянняў, звязаных з асноўнымі падзеямі жыццёвага цыкла, пераходны характар якіх вымагаў пільнай увагі да граніц, у тым ліку і да Дз. Калі сваты збіраліся да дзеўкі, браліся за дзвярны шпунт, «каб там зрабіць лад», у Дз. кумы перадавалі *дзіця* бацькам, ды і ў будзённым жыцці да Дз. праводзяць *гасцей* і сваякоў. У такіх кантэкстах семантыка Дз. супадае з семантыкай *парога*.

Медыятыўнасць, звернутасць Дз. як да «свайго», так і да «чужога» выразна бачная ў вераваннях палешукоў, згодна з якімі «*камета* перакідаецца ў чорну бабу, якая ўночы ходзіць па сялу ды й піша вуглем на дзвярах храсты; дзе паставіць чорны хрэст, у той хаце ўсе памруць. Затым то, як стаіць на небе мятла, трэба самому начыркаць хрэст на сваіх дзвярах вуглем», каб падмануць камету. Праз Дз. дэманы *хвароб* выганяліся і выдаляліся, да Дз. нават звярталіся: «Добры вечар, тры калы (тры калы — стаякі Д.: бакавыя і верхні), вазьміце маіх тры бяды, прыміце мае *хлеб–соль*, дайце рабе божай сон». Для пазбаўлення ад многіх хвароб практыкавалася рытуальнае вымярэнне дзіцяці ў праёме Дз., калі на вышыні роста ставілася рыска або прабівалася адтуліна, куды складваліся *пазногці*, *валасы*, *нітка*, якой мерылі суставы. Верылі, як толькі дзіця перарасце рысу, хвароба мінецца. Прастора за Дз., асабліва пятнічок — шчыліна між вушаком і прыадчыненымі Дз. — разумелася як пачатак іншасвету, локус «чужога» ў «сваім». У пятнічок вылівалі ваду пасля абмывання хворага, закладалі ў праём і сціскалі балючую руку, праз завесы пералівалі ваду ды інш. Свайго роду «дэманічнасць» Дз. і іх звернутасць да «таго» свету захавалася ў прадпісаннях вешаць на Дз. *кашулю* каўняром уніз пры *начніцах*.

Дз., як іншыя элементы жытла, уключаюцца ў сістэму перакадзіровак між целам чалавека і хатай. Выразная генітальная сімволіка Дз.: параўн. замовы на захаванне плода: «Замкніцеся, ключы залатыя, зачыніцеся, дзверы царскія, ня пусьціця гэтыя дзіцяці» (гл. *Геніталіі жаночыя*). Дз. таксама прыпадабняюцца *роту* і *зубам*, у прыватнасці, у замовах шаптуны «замыкаюць звярам зубы і губы». Над Дз. затыкалі адрэзаны *каўтун*, як бы імітуючы яго безупынную прысутнасць на *галаве*.

Літ.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 134—145; *Виноградова Л. Н.*, *Толстая С. М.* Дверь // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 25—29; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 195; Замовы. Мн., 1992. С. 327, 554; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 28, 282, 296; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 175.

Т. Валодзіна

ДЗВІНÁ, адна з найбуйнейшых рэк Беларусі. Больш–менш агульнага комплексу міфаў пра Дз. на Беларусі ўжо не фіксуецца. Аднак рэшткі розных паданняў сведчаць пра шматлікія міфалагічныя ўяўленні, якія былі звязаны з Дз. у паганскія часы і потым захоўваліся ў народзе.

Разам з *Дняпром* Дз. фігуруе ў паданні аб паходжанні беларусаў. Гэтыя рэкі пацяклі следам за сабакамі *Стаўры і Гаўры*, выпушчанымі міфалагічным родапачынальнікам беларусаў —

Белаполем. Паводле іншага падання, у Дз. жыў Цар рыб, які засцерагаў *рыбу* ад рыбаловаў. Уяўленне аб нейкіх valадарах рэк і азёр, звязаных з вышэйшым марскім valадаром, з'яўляецца агульнаславянскім, хоць гэты арэал і магчыма звузіць толькі да поўначы ўсходнеславянскага рэгіёна (параўн. паданні пра раку Волхаў, возера Ільмень ды інш.).

Ёсць і паданне пра тое, як *чорт* нёс вялізны *камень*, каб спыніць Дз., але кінуў яго побач у дрыгве. Паданні аб перакрыванні водаў рэк істотамі ніжняга свету належаць да агульнаіндаеўрапейскіх уяўленняў. Менавіта за воды рэк змагаецца Грымотнік. На Беларусі падобныя матывы вядомыя ў дачыненні да *Вяллі* і Дняпра. Гэта звязана з шанаваннем ніжняга свету, царства памерлых і яго багоў, асабліва *Вялеса*–Воласа — надаўцы плоднасці. А яшчэ — з шанаваннем камянёў у рацэ, пра што нагадваюць Барысавы камяні у Дз. З тымі ж уяўленнямі пра суперніка Грымотніка звязанае і значна ўжо перапрацаванае паданне аб патанулай у Дз. адсечанай галаве вялікага *змея*, які паядаў людзей у адной з вёсак. Цела змея ператварылася ў раку Вужыцу.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 73—74, 78—79, 361, 370.

А. Прохараў

ДЗЕ́ВЯЦЬ. У лічбавым кодзе сімволіка гэтага ліку вынікае хутчэй за ўсё з таго, што гэта трохразовае паўтарэнне трыяды. Таксама трэба прыняць пад увагу дзевяцімесячную працягласць жаночай цяжарнасці. Дзевяцярычнасць прасочваецца ў тапаграфіі некаторых сакральных аб'ектаў. Так, *Дзявочую гару* ў Валожынскім р–не часам называюць Дзевяці–гара. На Дзявочай гары блізу Трыполля (Украіна) знаходзіўся ахвярнік — печ пачатку н. э. з 9 паўсферычнымі секцыямі–паглыбленнямі, а на гарадзішчы Паганскае, недалёка ад гары Дзевін і р. Дыя («багіня»?) у Маравіі (Чэхія) — ахвярнік X ст. з 9 ямамі. На думку Б. Рыбакова, 9 ахвярных ямаў на гары, прысвечанай багіні–дзеве, прымеркаваныя да ліку месяцаў цяжарнасці.

У Лагойскім р–не (в. Крамянец), калі доўга не было *дажджу*, павінны былі сабрацца 9 удоў і падважыць Святы (Дажбогаў) камень. Існавала павер'е, што тады на трэці дзень пойдзе дождж. У літоўскім фальклоры згадваюцца 9 іпастасяў Пяркунаса. Вядомы літоўскія казачныя сюжэты пра 9 братоў і пра 9–галовага цмока. Паводле беларускіх звычаяў, дзяўчынкі пачыналі ткаць паясы да свайго вяселля з 9– ці 12–гадовага ўзросту. Пры першым купанні дзіцяці ў ночвы клалі 9 вугольчыкаў з *печы*. Як сведчыць паданне пра Лідскі замак, калісьці туды прыйшлі 9 манахаў–французсканцаў з мэтай пашырэння хрысціянства, але былі забіты літвінамі–паганцамі. На іх магіле выраслі 2 сасны, з якіх, калі адсекчы галінку, сочыцца кроў. У паданні пра Лаўрышава (Навагрудскі р–н) апавядаецца, што раней на месцы вёскі рос дрымучы лес, і там у хаце жыла ўдава з дачкой і 9 сынамі–*асілкамі*. У магічных абрадах прынята накрэсліваць 9 крыжоў. Асаблівую моц мела *вада*, узятая з 9 водных крыніцаў (рэчак або студняў). Струк *гароху* з 9 або 12 гарошынамі мог спыніць вясельны поезд, калі ж такі струк перакінуць праз страху, то можна ўсіх удзельнікаў вяселля ператварыць у ваўкоў (гл. *Ваўкалак*).

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 30, 51, 177, 227; *Казакова І.* Магія нашых продкаў // Беларуская мінуўшчына. 1997. № 1. С. 77—80; *Макаров И. А.* Магические обряды при сокрытии

клада на Руси // Советская археология. 1981. № 4. С. 261—264; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ДЗЕД, адзін з ключавых тэрмінаў традыцыйнай культуры беларусаў, абазначэнне ім шэрагу прадметаў і існасцяў акцэнтуе важкія бакі іх семантыкі. Лексема Дз. звычайна сустракаецца ў якасці назвы зажынкавага *снапа*, зрэдку дажынкавага, называе спецыяльную кладку снапоў, абазначае апошнія нязжатыя каласы — «дзед» («дзеду на бараду», «дзедава барада»). Падобныя найменні пераклікаюцца з уяўленнямі пра існаванне міфічнага Дз., які распараджаецца ўраджаем і патрабуе для сябе выканання пэўных дзеянняў — «бараду кідалі ў полі, каб дзед даў ураджай у зямлі сабраць». Дз. — сноп зажынкавы — рэпрэзентаваў сабой апекуна збожжа, гаспадара («гаспадар» — варыянтная назва першага снапа), дзеда–продка, апекуна хатніх спраў: «зажынкавы дзядок старажыць хаты, яго торкалі за абраз»; «дзед сцярох, кап мышы ня елі» ды інш. (параўн. *Жыцень*).

Сэнсавае значэнне апірышча, падтрымкі, грунту, асновы закладзенае ў найменні дзедам апорнага слупа ў гаспадарчых будынках; прыстасовы, у якую ўстаўлялі лучыну для асвятлення хаты; Дз. называлі звязаныя снапы саломы, якімі ўмацоўвалі край саламянай страхі. Характэрнае найменне «дзед» атрымаў *Слуп пячны* — цэнтральны слуп жытла, з якім самым цесным чынам звязваліся ўяўленні аб боства–продку. Спрыянне жывым, засцярога іх ад нячыстай сілы дамінуюць у матывацыі абазначэнняў праз лексему «дзед» *чартапалоху*, суквецця–шышачак лопуху, што актыўна выкарыстоўваліся ў якасці *абярэгаў*.

Дзеля наўпростага назову продкаў ужываюць найперш множны лік — Дзяды, гэтаксама называецца і абрад памінання *нябожчыкаў*, і сам гэты дзень, а таксама прымеркаваныя да рытуальнай вячэры стравы: «вот не наварыць дзедоў, аны і сняца». Аднак фіксуецца і адзіночны лік: Дз. — памерлы продак. Маці супакойвалі дзяцей: «Прыдзе, прыдзе дзед, табе піраг спячэць», што сведчыць пра ўдзел продкаў у выпяканні *хлеба* (= надзяленні *доляй*).

У некаторых мясцінах Дз. называліся хмары — «ужо вылазяць дзяды, будзе дождж». Дз. — рэгулярнае азначэнне галоўных персанажаў гульнёва–абрадавых дзеяў накшталт «Жаніцьбы *Цярэшкі*», масленкавага пахавання Дз. ды інш., *жабрака* і нават нячысціка. Галоўнай прыкметай усіх гэтых вобразаў выступае судачыненне са светам памерлых і звязаныя з гэтым міфалагічныя адценні.

Адметна, што беларускай мове было ўласцівае ўтварэнне ад асновы «дзед» такіх паняццяў, як дзядзінец — двор перад *парогам*, дзе, магчыма, хавалі памерлых; дедина, дедизна — Айчына (параўн. Бацькаўшчына), спадчына і нават нябеснае царства, рай, вечнае жыццё, што ніяк не супярэчыць міфалагічнаму субстрату гэтага тэрміна.

Тэрмін «Дзед» часта сустракаецца ў мікратапаніміцы: Дзедава гара (Навасёлкі Мядзельскага р–на), лес Дзедаўшчына (в. Пагарэлая Стаўбцоўскага р–на), каменныя крыжы ва ўрочышчы Дзедаў шмат (блізу г. п. Бягомль Докшыцкага р–на), камень Дзед на месцы паганскага капішча ў Мінску на беразе ракі Свіслач, балота Дзядок блізу в. Мярэцкія Глыбоцкага р–на. Ёсць назвы старажытных могільнікаў — Дзед, Дзедка, Дзедавы ямы, назвы паселішчаў — Дзедаў Шпіль ды інш. Гл. таксама *Дзяды*.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 58—59; Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 8. Мн., 1987. С. 10—14; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Деды // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 363—364; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2—3. С. 27; Мікратапаніміка Беларусі. Мн., 1974. С. 71; *Свежинский В. М.* Терминология погребального обряда в старобелорусских письменных памятниках // Балто–славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тезисы докладов конференции. М., 1985. С. 67—69; *Седакова И. А.* Дед // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 41—43; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мн., 1980. Т. 2. С. 40, 63—65; *Сцяшковіч Т. Ф.* Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобл. Мн., 1972. С. 145; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю. Д—И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 107.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц

ДЗЕНЬ, частка сутак, абмежаваная *ўсходам* і *заходам сонца*, час светлы, супрацьпастаўлены *ночы*, і таму чысты, «свой», бяспечны, чалавечы. Гэта прамежак часу, калі ажыццяўляецца абсалютная большасць гаспадарчых справаў, адбываюцца ўсе магчымыя сацыяльныя падзеі, што не маюць запатрабаванасці ў кантакце з іншасветам. Дз. адно разрываецца *поўднем* — невялікай часінай умяшальніцтва інфернальных сфер.

Дз. успрымаецца як боскі час, параўн. фраземы «кожны божы дзень», «даў бог дзень» (пра надыход новага дня), прыказку: «Даў бог дзень, дасць бог і пішчу» і пад. Адпаведна зацменне *Сонца*, наступленне ночы сярод белага Дз., магло ўспрымацца як божая кара або як часовая перамога інфернальных сіл.

У астранамічным кодзе Дз. суадносіцца з Сонцам, тады як ноч — з *Месяцам*. Сонца — гэта дзённае нябеснае вока (параўн. загадку: «Што гэта за вочы: адно свеціць удзень, а другое — уночы» — Сонца і Месяц). Пара Дз. і ноч маюць натуральную праекцыю ў колераву код: Дз. — *белы*, ноч — *чорная* («Чорна карова увесь свет збарола, бела устала — увесь свет пападымала» — ноч, дзень; «Белая птушка увесь свет абляцела» — дзень; «Белы бык у вакно нік (тык)» — дзень). Але параўн. «чорны дзень» — час бедаў, няшчасцяў, таксама праклён «Каб табе дзень ноччу здаўся!» і г. д. Адсюль і прымаўка: «Радня толькі да белага дня, а ў чорны дзень не найдзеш». Магчыма, вельмі архаічная праекцыя пары Дз. — ноч у катэгорыі сваяцкіх дачыненняў, як у прыказцы «Дзень — бацька, а ноч — маці». Адпаведную мадэль можна знайсці ў багата якіх старажытных міфалогіях. У арнітаморфным кодзе з Дз. супастаўляецца *ластаўка*, а з ноччу — *салавей* («Ластаўка дзень пачынае, а салавей канчае»). Умяшальніцтва нячыстай сілы цалкам пераварочвае нармальныя суадносіны Дз. і ночы: «Хіба чорт здумаў гэтыя залёты: ані ўночы сну, ані ўдзень работы».

Літ.: Выслоўі. Мн., 1979. С. 146, 211, 396; Загадкі. Мн., 1972. С. 26, 59, 61—62; Прыказкі і прымаўкі. Кн. 2. Мн., 1976. С. 10, 68, 143.

Т. Валодзіна, С. Санько

ДЗІВАСІ́Л, **жывасі́л** (Inula helenium L.), буйная шматгадовая травяністая расліна (да 2 м вышыні) з вялікім шурпатым лісцем, жоўтымі кветкамі і тоўстым карэннем, шырока выкарыстоўваецца ў народнай медыцыне. Разводзіцца ў садах як лекавая і дэкаратыўная расліна, сустракаецца ў здзічэлым стане на ўсёй тэрыторыі Беларусі. Шырокая ўжытковасць Дз. як лекавага сродку (ён прымяняецца «ад усіх хвароб», асабліва пры болях у жываце, хваробах сэрца і прастудных,

жаночых і розных запаленнях скуры, супраць гельмінтаў, пухлін і верадаў і да т. п.) вельмі нязначна падмацоўваецца міфалогіяй (тым, што занатавана збіральнікамі XIX—XX стст.). Сама складаная назва расліны гаворыць пра яе асаблівае становішча ў народнай класіфікацыі раслін («дзіва–сіл» можна зразумець як «божая сіла» ад «дзіевас» — «бог», ці «дзіўная», «дзікая сіла»). Аднак больш пашырана іншая этымалагічная версія, згодна з якой назва Дз., як і рускае «девясил», паходзіць ад лічбы «*дзевяць*», хоць падобныя назвы ў славянскіх мовах азначалі раней іншыя травы, мелі іншыя значэнні (польск. dziewięćsił азначала «велікан»). Тады Дз. павінен значыць «дзевяць сіл», што мае таксама магічны змест, лічба 9 — магічная, асабліва ў формуле «тры–дзевяць» (разоў, паўтораў у *замовах*, адлегласцяў у казках, прадметаў ці прыкмет у амулетах і інш.). Такім чынам, незалежна ад этымалогіі назвы бачна, што расліне надавалася магічнае значэнне. Нездарма ёю лячылі такія міфалагізаваныя хваробы, як *каўтун*, рожа, залатуха, а спосаб лячэння «траянкай» боляў у жываце, выкліканых падыманнем вялікіх цяжараў (печанае яйка пасыпалі патоўчаным коранем Дз., кменам і *макам* і з'ядалі яго, седзячы абавязкова на *парозе*, бліжэй да продкаў), сведчыць, што расліне надаваліся надпрыродныя якасці. Адсутнасць этыялагічных паданняў пра гэтую выдатную расліну чакае свайго тлумачэння, верагодна, што празмерная папулярнасць яго ў часы паганства адыграла тут пазней сваю ролю.

Літ.: *Йорданов Д., Николаев П., Бойчинов А.* Фитотерапия: Лечение лекарственными травами. София, 1968. С. 177—178.

Л. Салавей

ДЗІ́ЕВАС, **Дзі́еўс, Дэйвс**, вярхоўны бог балцкага пантэона (літ. Dievas, лат. Dievs, прус. Deiws), персаніфікацыя светлага дзённага неба. У латышоў ён меў таксама імя Debestevs або Debess tevs — «бацька *неба*», што пераклікаецца і з беларускім *Неба*–бацька. Дз. — адзін з найбольш архаічных персанажаў у міфалогіях блізка ўсіх індаеўрапейскіх народаў. У міфалогіі балтаў вобраз Дз. даволі аморфны, часам ён выступае як бог наагул, што было замацавана і хрысціянскай тэрміналогіяй. Ад суседніх балтаў гэты персанаж, прынамсі, яго імя, трапіў і ў народную культуру беларусаў. Так, у Дзятлаўскім р–не Гродзенскай вобл. быў вядомы камень з выемкамі з назвай Дзево блюдас «блюда бога». Вядома ў нас было і другое імя Дз. — *Акопірнас* (з прус. Акапірмс «самы першы»). Цікава, што ў паданні пра *Жалгіўна–Каралюса*, вужынага караля, апошні названы родным братам Акопірнаса. У балцкіх народаў Дз. былі прысвечаныя шматлікія пагоркі, што з'яўляецца яго натуральным месцам знаходжання. З увагі на гэта можна меркаваць, што ў шэрагу выпадкаў вядомыя ў Беларусі ў розных мясцінах так званыя *Дзявочыя горы* могуць захоўваць сляды колішняга ўшаноўвання гор Дз., якія пазней у выніку дээтымалагізацыі былі пераытлумачаны як Дзявочыя або Паненскія. Не выключана таксама, што ў запісаным на Тураўшчыне выразе «дзевоча ноч» у значэнні «зорная, месяцавая ноч» яшчэ захоўваюцца глухія нагадкі на даўнейшае значэнне імя Дз. — «светлае, яснае неба».

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 185, 351; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Диевас // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 378.

С. Санько

ДЗІК, **вяпру́к, парсю́к,** у міфалогіі меў розныя значэнні. Дз., парсюк быў сімвалам *сонца*. Магічны характар

мелі ахвярапрынашэнні *свінні* ў час рымскіх сатурналіяў. Абрадавае паяданне свініны заклікана прывесці да ўрадлівасці і дастатку. Звязана гэта было з тым, што свіння асабліва пладавітая жывёліна. У старажытных грэкаў яна адыгрывала вялікую ролю ў кульце Дэметры. У ахвяру Дэметры прыносілі парасят, мяса якіх аддавалі жрацу, што праводзіў рытуальнае ворыва. Мяса клалі на алтар, змешвалі з зернем і апускалі ў баразну. Мяса (пераважна свініна) — асноўная ежа на *Масленіцу*, калі елі шмат для таго, каб магічным чынам забяспечыць дастатак. У германскіх казках Фрэйр у калядную ноч выпраўляўся на неба на вепруку. На думку А. Голана, назва Д. v.p.r. паходзіць ад слова, якое абазначала фалас. У XI ст., паводле Тытмара Мерзенбургскага, у палабскіх славян існавала паданне, што блізу свяшчэннага горада Радагошчы (Рэтры) часамі «падымаецца з возера вялізны Дз. з белымі, бліскучымі ад пены ікламі, перапоўнены радасцю, жахліва валяецца ў балоце і прадказвае гэтым, што чакаецца цяжкая, бядотная і працяглая унутраная вайна». Акрамя функцыі ўрадлівасці ў многіх міфалогіях Дз. лічыўся сімвалам баявой магутнасці. У гамераўскім і старажытнагерманскім эпасах апісваецца баявы знак — «галава Дз.» на шлеме воіна. Паводле міфаў некаторых народаў (хеты, грэкі, кельты), у Дз. або свіней ператвораны людзі за грахі.

У Беларусі на помніках культуры штрыхаванай керамікі і днепрадзвінскай культуры (ранні жалезны век) трапляюцца амулеты з іклаў Дз., а яшчэ раней такія рэчы былі характэрныя для насельнікаў паўночнабеларускай культуры (позні неаліт — ранняя бронза). Згодна з Тацытам, эстыі або айсты (старажытныя балты) пакланяліся прамаці багоў і на знак адрознення свайго культу насілі на сабе выявы Дз., якія ім замянялі зброю і ахоўвалі нават у гушчы ворагаў. Падчас раскопак раннефеадальных гарадоў і некаторых пахаванняў таксама знаходзяць амулеты з прасвідраваных іклаў Дз. У беларускім фальклоры ёсць паданні, што свіння, рыючыся ў зямлі, дарылася да крыніцы, якая паслужыла вытокам пэўнай ракі (напрыклад, Бярэзіны).

Літ.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси, 1984. С. 515; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994. С. 199; *Зайкоўскі Э.* Рэлігійныя ўяўленні насельніцтва цэнтральнай і паўночнай Беларусі ў жалезным веку (да пастаноўкі праблемы) // Беларусь у сістэме транс’еўрапейскіх сувязяў у I тысячагоддзі н. э. Мн., 1996. С. 36—38; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 367, 381; *Покровская Л. В.* Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 71; *Херрман Й.* Ободриты, лютичи, руяне // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 357; *Zajkowski E.* Święte zwierzęta w systemie dwuwyznaniowości na etnicznych ziemiach Białorusi w XII—XV w. // Flora i fauna w kulturze Średniowiecza od XII do XV wieku. Poznań, 1997. S. 44—47.

Э. Зайкоўскі

ДЗІ́КІЯ ЛЮ́ДЗІ, міфічныя істоты, якія, паводле народных уяўленняў, жылі ў чужых краях, за морамі. Яны мелі толькі адно *вока* ў лобе і вялікія, як у вала, *вушы*; былі парослыя поўсцю і з доўгімі хвастамі, замест гаворкі выдавалі піск. Нічога не робячы, яны ляжалі ўздоўж *дарогі* і забівалі звычайных людзей, якіх з’ядалі. Зарэзаўшы *барана*, клаліся каля яго і праз дудачкі высмоктвалі з горла кроў.

Літ.: *Белова О. В.* Дикие (дивьи) люди // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 92—93; *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Kraków, 1897. S. 232.

У. Васілевіч

ДЗІЦЯ́ ў сацыяльна–ўзроставай герархіі займае асобнае, вылучанае месца, надзяляецца рысамі святасці, бязвіннасці, чысціні і ў той жа час успрымаецца як пасланец іншага свету, як істота, што цалкам не парвала сувязі з «тым» вымярэннем. Сімвалічная сувязь немаўляці з іншасветам асабліва выразна выступае ва ўяўленнях пра яго асаблівую схільнасць да *хваробаў*, *сурокаў* ды іншых дзеянняў дэманаў. Праводзіцца выразная паралель паміж навародкам у першыя хвіліны яго жыцця і *нябожчыкам* у плане супадзення рытуальных дзеянняў па пераводзе іх з аднаго свету ў другі. Найбольш небяспечны перыяд у жыцці Дз. — час паміж нараджэннем і хрышчэннем, калі немаўля магло быць падменена з боку нячыстай сілы. З–за гэтага яго не раілі пакідаць аднаго (узгадаем звычай начнога «вартавання» нябожчыка), абстаўлялі шэрагам рэчаў–апатрапеяў, закрывалі ад чужых позіркаў. Уваход немаўляці ў свет людзей пазначаўся спецыяльнымі абрадамі (гл. *Роды*), якія з цягам часу зліліся з царкоўным хрышчэннем, а зацвярджэнне ў соцыуме — з радзінамі (сямейна–абшчынным святкаваннем нараджэння дзіцяці).

Абрадавыя функцыі Дз. замацоўвалі іх асноўную семантыку чысціні. Найперш узгадаем звычай навагодняга «засявання» — хлопчыкі хадзілі па хатах, сеялі зерне з адмысловымі прыгаворамі. Успрыманне іх узросту супадала з ідэяй нараджэння новага і ўлучалася ў магічны кантэкст. Дз. бралі непасрэдны ўдзел у веснавых заклічках, іх функцыя часам зводзілася да ролі вестуноў вясны. Гэта яшчэ раз суадносіць узрост Дз. з «дзяцінствам» прыроды і ўскосна падкрэслівае «прыход» Дз. і вясны з тагасветнай прасторы.

Пераход Дз. у падлеткавы стан замацоўваўся праз шэраг рытуалаў. Так, смаленскія беларусы дзяўчынцы гадоў шасці ўпершыню дазвалялі прасці *нітку*, потым пражу спальвалі, а *попел* дзяўчынка з'ядала. У Віцебскай губ. на сямі–васьмігадовых дзетак надзявалі штонікі ці спаднічкі на «старызне» — адзенні бацькоў, каб «даўжэй пажыць».

Асобнай семантыкай і функцыямі надзялялася ў традыцыйнай культуры пазашлюбнае Дз. Паўсюль такое Дз. называлі Багданам, Багданькай — дадзеным *Богам*. Дарэчы, такое «сваяцтва» з Богам тлумачыць павер'е пра тое, што пазашлюбна народжаным Дз. асабліва шанцуе ў жыцці. Называнне такога дзіцяці «чуркай» на моўным роўні паходзіць ад славянскага азначэння продкаў (чуроў–прашчураў; гл. *Чур*, *Чурыла*) і пацвярджае ідэю аб кругазвароце душаў, перасяленні *душы* продка ў немаўля. Маюць міфалагічна–сімвалічны падтэкст і найменні «крапіўнік» (гл. *Крапіва*), хоць тут адбіліся сацыяльныя пачуцці пагарды ў дачыненні да маленькіх бязбацькавічаў. Наагул раслінны код важны ў найменнях пазашлюбных Д.: параўн. хаця б палескую назву «самасей»; мае месца і сувязь іх з метэаралагічнымі з'явамі (сляпы дождж ідзе ў момант іх зачацця). Народжаныя па–за шлюбам дзеці не маглі прэтэндаваць на ўдзел у важных рытуалах, але надзяляліся асаблівымі магічнымі якасцямі — станавіліся *знахарамі* або *чараўнікамі* (наймацнейшай лічылася *ведзьма*, народжаная без бацькі ад жанчыны–«крапіўніцы»).

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 81—178; *Кабакова Г. И.* Дитя природы в иерархии кодов // Балканские чтения. М., 1990. С. 130; *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 47; *Радченко З.* Гомельские народные

песні. СПб., 1888. С. XLII; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 152.

Т. Валодзіна

ДЗЯВОЧАЯ ГАРА́, разнавіднасць этнаграфічна–археалагічных помнікаў у выглядзе культавых узгоркаў, гарадзішчаў і іншага, якія ўшаноўваліся з часоў паганства.

Узгоркі з назвай накшталт Дз. г. часта сустракаюцца на славянскіх землях: Дз. Г. блізу Смаленска, у Трыполлі на р. Дняпро, Сахноўцы на р. Рось, на р. Лыбедзь (Украіна), Дзевін у Празе, Хебе, Мімоне, на р. Дыя (Чэхія), на р. Дунай (Славакія), у Балгарыі ды інш. Паводле меркавання расійскага даследніка паганства і археолага Б. Рыбакова, Дз. г. маглі быць звязаны з культам «жаночага бажышча, багіняй–дзевай, што панесла ва ўлонні сваім», якая з’яўлялася папярэдніцай хрысціянскай Божай Маці Дзевы Марыі. Часта з такімі ўзгоркамі звязвалі вельмі старажытныя рытуальныя традыцыі і паданні, якія генетычна паходзілі ад культу багіні кахання. У часе археалагічных даследаванняў некаторых помнікаў высветлена, што, напрыклад, у цэнтры Дз. г. у Трыполлі знаходзіўся ахвярнік — печ пачатку нашай эры з 9 паўсферычнымі секцыямі–паглыбленнямі. На думку Б. Рыбакова, лічба *дзевяць* у спалучэнні з жаночай назвай свяшчэннай гары можа быць звязана з 9 месяцамі цяжарнасці. На Дз. г. у Сахноўцы знойдзена скіфская залатая пласціна з выявай свята ў гонар нейкай жаночай багіні. Ахвярнік пач. X ст. (час рэстаўрацыі паганства пасля разгрому Вялікамараўскай дзяржавы) з 9 ямамі выяўлены на гарадзішчы Паганскае ў Маравіі. Блізу яго знаходзяцца 2 гары з назвай «Дзевін» і р. Дыя («багіня»). Дз. г. ушаноўваліся да XX ст., пра што сведчыць, напрыклад, традыцыя ўстаноўкі драўляных крыжоў на Дз. г. у Сахноўцы.

У Беларусі вядома некалькі помнікаў з назвай Д. г. У першай палове XIX ст. З. Даленга–Хадакоўскі згадваў аднайменнае гарадзішча ў ваколіцах в. Любанічы (цяпер Кіраўскі р–н). Гарадзішча Дзявочая гара зафіксавана блізу в. Фралова (Гарадоцкі р–н). На ўскраіне Лагойска знаходзіцца гарадзішча з семантычна блізкай назвай — «Паненская гара», дзе выяўлена кераміка ранняга жалезнага веку. Вядома паданне пра дзяўчыну, якая загінула там, выкарыстанае потым В. Дуніным–Марцінкевічам у вершаванай аповесці «Вечарніцы» (1855 г.).

Гарадзішча Дз. г. размешчана ў г. Мсціславе, на правым беразе р. Віхры. Пра гару захавалася паданне, што яна нібыта была насыпана дзяўчатамі. Як і назва помніка, яно сведчыць пра пэўную сувязь з культам паганскага жаночага божышча, багіні–дзевы. У 1960 г. Л. В. Аляксееў зрабіў археалагічныя раскопкі помніка (у паўднёвай частцы пляцоўкі і на вале). У мацерыку выяўлена прастакутная яма (без знаходак) і другая — неглыбокая і бясформенная (каля нутраного падножжа вала), у якой знойдзена некалькі лобных ці цемянных касцей маленькага дзіцяці. Верагодна, гэта былі рэшткі ахвярапрынашэння (дзіцячыя чарапы выяўлены таксама каля Бабінай гары пад Трахтэміравам на Украіне, аднак гэтая гара, як мяркуюць, прысвячалася не багіні–дзеве, а багіні ўраджаю і лёсу). Пра паганскі звычай прынясення ў ахвяру дзяцей згадваў у XII ст. і Кірыла Тураўскі. На мацерыку залягае кераміка перыяду ранняй бронзы, але асноўная частка знаходак належыць ранняму жалезнаму веку (днепра–дзвінская і зарубінецкая культуры). Трапляюцца асобныя знаходкі перыяду Кіеўскай Русі і сярэдзіны XVII ст.

Дз. г. ёсць і на мяжы Валожынскага і Маладзечанскага р–наў, побач з в. Дуброва. Яшчэ ў 1881 г. апублікавана паданне, паводле якога на гары закапана жывая дзяўчына і разам з ёй пахаваныя два хлопцы, якія загінулі ў часе спаборніцтва за права стаць яе мужам. Там жа ляжаў вялізны камень, на якім нібыта сядзела дзяўчына, калі юнакі дужаліся. У 1987—1990, 1992 гг. археалагічнае вывучэнне гары праводзіў Э. Зайкоўскі. Культурны пласт адсутнічае, але на самай гары маецца каля двух дзесяткаў курганоў, 9 з якіх былі раскапаныя. Два большыя курганы складзены з камянёў, перасыпаных зямлёй, астатнія насыпаны з зямлі і ўнізе абкладзеныя вянком з камянёў. Пахаванні размешчаны ў асноўным у падкурганных ямах, арыентаваных галавой на захад (з некаторымі адхіленнямі). Знаходкі (упрыгожанні і кераміка) датуюцца другой паловай XI — пачаткам XII ст., частка рэчаў (бранзалет з зааморфнымі канцамі) мае балцкае паходжанне. Калі лічыць Дз. г. сімвалам культу багіні кахання і ўрадлівасці, а большасць курганоў — рытуальнымі пахаваннямі жрыц, то можна згадаць апісанне старажытнарымскім аўтарам Тацытам святога гаю багіні плоднасці ў аднаго з плямёнаў лугіяў (захад Польшчы). Тацыт прыводзіў звесткі, што той асяродак культу (сьвяты гай) абслугоўваў жрэц у жаночым адзенні, жанчыны былі жрыцамі. Штосьці падобнае, відаць, магло быць і на Дз. г. (у большых курганах пахаваны мужчыны, астатнія пахаванні — жаночыя). Да нядаўняга часу на гары святкавалі *Купалле*, што можа быць звязана з традыцыяй выкарыстання Дз. г. у паганскія часы.

Магло быць і так, што некаторыя са згаданых узгоркаў першапачаткова мелі назвы, якія паходзяць ад балцкага dievas «бог», dieviškas «боскі» (гл. *Дзіевас*), а пазней адбылася іх паўторная этымалагізацыя да блізкага па гучанні слова «Дзявочая».

Літ.: *Алексеев Л. В.* Городище Девичья гора в Мстиславле // Краткие сообщения Ин–та археологии АН СССР. 1963. Вып. 94; *Зайкоўскі Э. М*. Раскопкі на Дзявочай гары // Гістарычна–археалагічны зборнік. № 4. Мн., 1994. С. 71—87; *Зайкоўскі Э.* Таямніцы Дзявочай гары // Kryŭja. 1994. № 1. С. 91—101; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 140—145; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 285—317.

Э. Зайкоўскі

ДЗЯВОЯ, **Гожня, Кала́я, *Се́ва*** і інш., вядомая амаль на ўсёй Беларусі багіня цнатлівасці. З імем гэтай міфічнай постаці звязаны вясельны звычай святкаваць апошні дзень дзявоцтва нявесты. Са стратаю нявіннасці кожная дзяўчына пазбаўлялася апякунства Д. Гл. *Сева*.

Літ.: *Древлянский П*. Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 88—93.

У. Васілевіч

ДЗЯДЫ́, свята беларускага народнага календара, звязанае з памінаннем продкаў («дзядоў»). У славянскай міфалогіі Дз. называюць таксама *душы* продкаў. Дз. адзначаюцца некалькі разоў на год: масленічныя, радаўніцкія, траецкія (духаўскія або стаўроўскія), пятроўскія, змітраўскія. Восеньскія Дз. (Змітраўскія, Вялікія, Асяніны, Тоўстая вячэра, Хаўтуры) самыя галоўныя. Яны адзначаюцца ў лістападзе, але ў розных рэгіёнах у розныя дні (Міхайлаўскія Дз., Піліпаўскія Дз., Змітраўскія Дз. ды інш.). У цэнтры абраду — вячэра ў памяць памерлых сваякоў. Рытуал Дз. у найбольш архаічнай форме захаваўся толькі ў беларусаў.

У гэты дзень усе хатнія мыліся ў *лазні* і пакідалі крыху *вады* і *венік* для Дз. Не шкадуючы прыпасаў, гатавалі вячэру. Продкаў трэба было добра пачаставаць, а потым і павесяліць, іначай яны нашлюць неўраджай і розныя няшчасці. У некаторых мясцінах на рытуал запрашалі *гасцей* (звычайна сваякоў, суседзяў, а часам і *жабракоў*). Перад тым як сесці вячэраць, гаспадар *тры* разы абыходзіў са *свечкай стол*, адчынялі *вокны* і *дзверы* і клікалі па імёнах продкаў.

У розных мясцінах на стол ставілі розную колькасць страў — дзе цотную, дзе няцотную (*сем,* адзінаццаць, *дванаццаць*), але, нягледзячы на гэта, у некаторых вёсках дазвалялася з'есці толькі тры стравы і выпіць тры чаркі. Сярод страў былі варанае і смажанае мяса, *бліны*, клёцкі, кісель, *гарох* з макавым малаком, крупнік з *грыбамі* або *рыбай*, верашчака з *каўбасой* ды інш. На стол ставілі так званыя Дзедаўскую чарку і Дзедаўскую міску, куды кожны з прысутных адліваў напоі і адкладаў ежу. У час вячэры гаварылі толькі пра продкаў, успаміналі іх учынкі, парады. На Дзісеншчыне выпісвалі з сямейнай хронікі памерлых і ўпісвалі нованароджаных. Пасля вячэры гаспадар казаў: «Святыя Дзяды, вы сюды прыляцелі, пілі, елі, ляціце ж цяпер да сябе!» У многіх мясцінах на стале пакідалі рэшткі страў, бо лічылася, што душы продкаў будуць частавацца яшчэ да раніцы. Часам пасля вячэры весялілі Дз. Былі песні, пляскі, маскарады. Пасля заканчэння вячэры свечку тушылі хлебнай скарынкай або блінам. Існавала прыкмета: калі *дым* пойдзе ўверх — добра, а калі нахілена, асабліва ў бок дзвярэй, то ў сям'і нехта памрэ. Паводле павер'я, калі не спаць ноч пасля Дзедавай вячэры, то можна ўбачыць Дз.

У некаторых раёнах Беларусі на Дз. наведваюць могільнікі — робяць *прыклады* (нарубы, церамкі, каменныя пліты), абкладаюць магілы дзірваном, камянямі, ставяць *крыжы*. Пасля на магілах пакідаюць пачастунак. Часта ў гонар кожнага памерлага запальвалі асобнае вогнішча. З дому з *печы* прыносілі гарачыя вуголлі, якія насыпалі на магілы, а *гаршкі* разбівалі ўшчэнт. Гл. таксама *Дзед*.

Літ.: *Берман Иоанн*. Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии Ошмянского уезда. СПб., 1874. С. 28—31; *Верашчагіна А. У.* Дзяды, альбо дні памінання памерлых на Беларусі // Наш радавод. Кн. 5. Ч. 1. Гродна, 1993. С. 177—187; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Деды // Славянские древности. Т. 1. М., 1999. С. 43—45; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Деды // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 363—364; Нечто из религиозных обрядов и суеверий в Бегомльском приходе Борисовского уезда // Минские епархиальные ведомости. 1874. № 7. С. 227—232; *Никольский Н. М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. Мн., 1929. С. 23; *Сысоў У. М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 390—396; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю. Д—И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 107; *Юркевич И.* Остринский приход Виленской губернии Лидского уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским русским географическим обществом. Вып. 1. СПб., 1853. С. 282—293; Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986.

Л. Дучыц

ДЗЯЖА́. Роля Дз. у этнакультурным аспекце абапіраецца на багаты семіятычны фон уласна *хлеба*. Акрамя таго, сімволіка Дз. расшыфроўваецца з улікам апазіцыі мужчынскі/жаночы. У шматлікіх рытуалах Дз. увасабляе жаночае чэрава, адпаведна рост плоду, дзіцяці атаясамліваецца з падыходам, падыманнем цеста. Таму Дз. становіцца культурным эквівалентам *жанчыны* наагул,

цяжарнай у прыватнасці, і пачынае выкарыстоўвацца ў абраднасці, накіраванай на магічнае спрыянне нараджэнню. Паўсюль на Дз. саджалі нявесту і парадзіху ў час цяжкіх *родаў*, у Дз. на цеста клалі хворае дзіця і да т. п.

Як сцвярджае А. Л. Тапаркоў, глыбінная семантыка саджання на Дз. звязана з тым, што ў самы небяспечны пераходны момант абраду чалавек далучаецца да сілы, якая дапамагае яму пераадолець «стадыю лімінальнасці». Пры гэтым чалавеку і яго роду перадаюцца якасці, якія асацыююцца з *караваем*, Дз., цестам: *доля*, багацце, вытворчыя магчымасці.

Дз. уваходзіць у структуру некаторых каляндарных абрадаў, існуе нават самастойны рытуал ачышчэння Дз., які мае назвы «дзяжа гавее», «дзяжа да споведзі пашла», прымеркаваны да Перадвелікоднога тыдня. Каб паспрыяць удаламу выпяканню хлеба, прытрымліваліся цэлага шэрагу забаронаў і прадпісанняў — убівалі ў Дз. *нож*, асцерагаліся ставіць на *голую* лаву, рабілі Дз. з грамабою.

Прыналежнасць Дз. да кола элементаў, звязаных з хатнім вогнішчам, прадвызначыла яе ахоўныя якасці. З дапамогай Дз. шукалі тапельцаў, у яе глядзелі, каб не баяцца *нябожчыкаў*; каб уратавацца ад гарэзаў *Дамавіка*, накрывалі *свечку* Дз. і хуценька падымалі пры яго з'яўленні.

Менавіта Дз., як і хлеб, зерне, ставілі на тое месца, дзе ляжаў нябожчык. Гэтая рытуальная дзея можа быць вытлумачана ў тым жа кантэксце, што і забіванне Кашчэя *яйкам*, а Бабы Ягі *таўкачом*, а менавіта ў рэчышчы ідэі перамогі смерці патэнцыямі новага жыцця.

Беларусы ўносілі Дз. у новую *хату*, бо верылі, што ў гэтым прадметным сімвале запачаткаваныя ідэі дастатку і дабрабыту.

***Літ.*:** *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. *Топорков А. Л.* Дежа // Славянские древности. Т. 1. М., 1999. С. 45—49; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 67—135.

Т. Валодзіна

ДНЯПРО, **Непр**, адна з найбольш буйных рэк Беларусі і Усходняй Еўропы, вобраз якой займаў вялікае месца ў беларускай і ўсходнеславянскай міфалогіі і фальклоры. Этымалогія звязана з агульнаіндаеўрапейскай назвай для азначэння *вады* (параўн. назвы іншых буйных рэк рэгіёна: Дунай, Днестар, Дон; таксама і шматлікія паралелі з усяго індаеўрапейскага рэгіёна: ст.–інд. боства водаў Дану, авест. danu «плынь»).

У Беларусі пашыраны паданні аб паходжанні Д. ад розных жывых істотаў — сына міфічнага цара, сабак *Стаўры і Гаўры*. Перад намі вельмі старадаўні пласт міфалагічных уяўленняў, паводле якіх усе прыродныя аб'екты паходзяць ад першапачатковых боскіх ці незвычайных істотаў. Усе паданні аб паходжанні Дняпра маюць дастаткова выразныя касмалагічныя рысы і звязаныя са старажытнымі міфалагічнымі сюжэтамі, хоць іх афарбоўка можа належаць і да Сярэднявечча.

У паданні аб паходжанні беларусаў гаворка ідзе пра стварэнне Сусвету і рассяленне беларусаў, якое было звязана з дамоваю: яны зоймуць тыя землі, якія за дзень аббягуць сабакі Белаполя — родапачынальніка беларусаў. Стаўры і Гаўры кінуліся ў розныя бакі, а па іх слядах пацяклі дзве ракі — Д. і *Дзвіна*.

У паданні «Сож і Дняпро» мы таксама бачым касмалагічную карціну. Старому цару Рыдану (іншая назва

Дзвіны) належыць стары замак на ўзгорку з 12 дзвярыма. Таксама ён валодае залатой каронай, якая параўноўваецца з *Сонцам*. Менавіта яна і зрабілася прычынай усіх бедстваў. Суседнія валадары падманам захапілі карону, і тады за імі пагнаўся сын Рыдана — Д., а наўздагон за ім, каб дапамагчы прабіцца праз скалістыя горы, — *Сож*. Потым па неасцярожнаму слову бацькі ўсе ўтрох разліліся вадою.

Таксама пра спаборніцтва Няпра (Дняпра) і Сажа апавядае паданне «Аб Сожу і Непрэ». Але тут ужо назіраецца страта грунтоўных матываў падання (напрыклад, зусім не абумоўлена мэта адпраўлення братоў у дарогу) і, акрамя таго, бачна і магчымая прывязка да падання біблейскага матыву аб падмане сляпога бацькі.

Звязаны з Д. і паданні пра тое, як нехта хоча спыніць раку, яна абыходзіць перашкоды, але ў выніку робіцца вельмі звілістай.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 116—119; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 78—79, 133—134, 370—372.

А. Прохараў

ДОЖДЖ, атмасферная з’ява, ад якой залежыць рост раслін і ўраджай. Згодна з рэканструкцыяй асноўнага міфа, Д. ідзе пасля перамогі Бога Навальніцы над *Змеем*. У старажытнаіндыйскіх рытуальных тэкстах цар у якасці ўвасаблення Бога Грымотніка забівае свайго рытуальнага праціўніка і тым самым выклікае Д., забяспечваючы росквіт краіны. Пашыраны фальклорны сюжэт, калі Д. затапляе беззаконнае месца, дзе жывуць кепскія людзі. Беларусы лічаць, што Д. пасылае святы Ілля (хрысціянскі заменнік *Перуна*). Найбольшай сілай уздзеяння пры выкліканні Д. валодае «богава сірата» (напрыклад, 9 удоў пры падважванні Дажбогава каменя на Лагойшчыне). З паходжаннем Д. ад Грымотніка звязана беларускае павер’е, што для выклікання Д. трэба забіць жабу (адна з жывёл Грымотніка). Але хутчэй за ўсё погляды на тое, што Д. пасылае Грымотнік, з’явіліся пазней, у часы патрыярхату. Больш ранімі трэба лічыць уяўленні, што Д. пасылае багіня *неба*. У арыяў Індыі Д. называлі нябесным малаком. Жаночыя грудзі і воблакі абазначаліся ў санскрыце тоесна. У раннеземляробчых культурах неаліту і энеаліту балкана–дунайскага рэгіёна вядомыя знаходкі гліняных жаночых статуек, дзе з грудзей уніз цякуць патокі. З тагачаснымі абрадамі выклікання Д., як лічаць некаторыя даследнікі, звязаныя знаходкі чатырохгрудых пасудзін (напрыклад, у трыпольскай культуры на Украіне). Часам пары змей, што спляліся ў клубок, размяшчаюцца каля грудзей на жаночых статуйках, што аб’ядноўвае змяіную тэму з тэмай Д. у адзін семантычны комплекс. З Д. асацыяваліся *валасы* і *грэбень*, расчэсванне валасоў грэбенем. У некаторых мясцінах Д. успрымалі як слёзы багіні неба.

У міфалогіі механізмам выпадання Д. кіравалі звычайна заложныя нябожчыкі (тапельцы, самагубцы), якія належаць да хтанічнай сферы. Часта Д. выступае як сляды ад плачу бажышча, святых ці сіротаў або вада, што сцякае з адзення тапельцаў. Д. пры сонцы называюць сляпым, сонечным, цыганскім, свіным, заячым ды інш. У Мінскай губ., калі ішоў сляпы Д., казалі, што гэта плача *ведзьма*.

Абрады выклікання Д. вядомыя амаль усім народам свету. Палескі абрад выклікання Д. змяшчае мноства рытуальных дзеянняў і забаронаў

магічнага кшталту: абход (*абворванне*) вёскі, поля, храма ці *калодзежа* (звычайна *тры* разы); аранне *дарогі*, тканне спецыяльных *ручнікоў* і выраб *крыжоў*, якія ставіліся на *ростанях* або каля калодзежа, рытуальныя дзеянні над магіламі нячыстых нябожчыкаў, што лічыліся прычынай *засухі*; абліванне вадой, разбурэнне мурашнікаў, забойства вужоў і жаб і вывешванне іх скурак на дрэвах; разбіванне *гаршкоў*, выліванне баршчу ў калодзеж.

Літ.: *Азимов Э. Г.* Из полесской народной метеорологии: Слепой дождь // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 212—217; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 13, 15; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 5, 9, 80, 114, 123, 132—133; Легенды і паданні. Мн., 1983. № 20, 119, 164, 663; *Лысенко О. В., Островский А. Б.* Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дождя Белорусского Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 108—119; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 166—173; *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 95—130.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ДОЛЯ, доля–шча́сце, адно з вельмі старых уяўленняў–персаніфікацый, што міфалагічным спосабам тлумачаць прадвызначанасць чалавечага лёсу, яго разнастайнасць, шчаслівыя і нешчаслівыя яго вырашэнні. У індаеўрапейцаў Д. і *Бог* першапачаткова азначалі тое самае. Беларуская бажба «далібог» пацвярджае гэтае адзінства ці злучанасць Д. і Бога. У фальклорнай спадчыне беларусаў вобраз Д. прысутнічае ў творах вельмі часта. Паводле традыцыйных уяўленняў, чалавек надзяляецца Д. пры нараджэнні, прытым Д. яго надзяляе маці або найвышэйшыя сілы, якія сімвалізуе Бог. Д. дастаецца яму нібы з падзелу (ёсць і значэнне Д. як часткі нечага цэлага: «атрымаў сваю Д. спадчыны», «унёс сваю Д. у агульныя выдаткі» і да т. п.), прытым чалавек не заўсёды гэтай Д. задаволены. Д. можа быць добрая або ліхая, шчасная ці няшчасная, горкая, слезавая, як пра гэта гаворыцца ў вуснапаэтычных творах: «Адна матка нас радзіла, адна гадавала, // Чаму ж яна ня роўную нам дольку давала? // Табе дала, мой брацятка, долю хлебавую, // А мне дала, мой брацятка, долю слезавую» (Запіс аўтара, Мядзельскі р–н.)

У песнях розных жанраў, празаічных творах часта выступае Бог як надзельнік, давальнік Д.: «Усякаму дзераўцу Бог лісточак даў, // А мне, маладзенькай, Бог долі не даў».

У радзіннай (хрэсьбіннай) паэзіі таксама вылучаецца цэлы раздзел песняў пра Д. Добрую Д. немаўляці даюць бабка–павітуха, кум з кумою або просяць яе ў Бога. Сярод розных доляў найбольш важныя тры — «хлебавая», «грашавая» і «вянчальная», што азначала матэрыяльны дабрабыт і сямейнае суладдзе. Згадваюцца таксама долі «збожжавая», «багатырская», «свабодная», «здаравейка». У беларускіх праклёнах чалавеку зычаць благой Д.: «Каб табе ліхая доля!», «Хай яму горкая доля, як ён мяне напалохаў!» ды інш. Такім чынам, Д. уяўлялася амбівалентнай, магла быць добрай і благой. Эквівалентам «добрай Д.» часам разумеецца проста «Д.», а благой Д. — адсутнасць Д., «нядоля», бяздольнасць: «Чаму я такая бяздольная?», «бяздольная сіротка», «бяздольнік» ды інш.

Міфалагічнае паданне пра Д., дакладней пра сам працэс надзялення чалавека Д. дзесьці ў нябачаных звычайным зрокам сферах, занатавана А. К. Сержпутоўскім. «Добрая доля, та й жытка добрая» — такім сцверджаннем–выслоўем пачынаецца гэтае паданне.

Змест яго палягае ў наступным: у выніку божай волі добрая бяздзетная кабета, што с пашанай паставілася да *жабрака*, раптам зацяжарыла і па парадзе дасведчаных жанчын у канцы цяжарнасці выканала пэўныя магічныя чыннасці, каб даведацца, каго народзіць — сынка ці дачушку. У незвычайным *сне душа* будучай маці далёка адляцела ў прастору і ўбачыла, як тры долі ў выглядзе трох гожых дзяўчын вырашалі, каму з іх служыць яе сынку. Значэнне кожнай долі–паненкі сімвалізавалі вянкі на іх галовах: з калючых траў — ліхая Д., з галінак дрэў, веццяя — Д. рыбака і паляўнічага, з каласоў і кветак — шчаслівая Д. гаспадара. Каму быць з хлопцам, самі долі вырашалі гуляючы. Высока ўгору была падкінута кветка з вянка добрай Д., кожная доля–паненка імкнулася яе злавіць. (Дакладна па правілах дзіцячай гульні: «Хто першы схопіць, таму й будзіць».) Схапіла кветку ўсё ж самая гожая доля–паненка, яна і забяспечыла шчаслівае жыццё хлопцу. Такім чынам, тут праводзіцца думка, што Д. чалавеку трапляе як бы выпадкова з гульні таемных сілаў пазасвету. Чалавек усё ж імкнуўся ўплываць на грозную стыхію, ён выкарыстоўваў магічныя рытуалы, замовы, звароты непасрэдна да Бога як трымальніка ўсіх лёсаў. Так нашы продкі імкнуліся забяспечыць сваіх нашчадкаў добрай Д. Выходзіла, аднак, «Така доля, як у небе столя» (прымаўка).

Літ.: Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 54—58; *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 108—109; Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 391; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 283—284; Радзінная паэзія. Мн., 1971. С. 126—130.

Л. Салавей

ДОХ, **Дахле́ц**, персанаж народнай дэманалогіі, вядомы на Тураўшчыне. Верагодна, адно з увасабленняў або эпітэтаў *смерці*, прынамсі, за гэта можа сведчыць нутраная форма яго імя. Пераважна згадваецца ў выслоўях, дзе ён замяняе *чорта* (напрыклад, «А Д. его ведае», «Іх до Д. було, тых карасей» і да г. п.).

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 14, 36, 43, 79.

С. Санько

ДРЫГАВІЧЫ́, адно з летапісных плямёнавых аб'яднанняў усходніх славян. Упершыню згадана ў X ст. Канстанцінам Парфірагенетам, які называе Д. у ліку славянаў, што плацяць даніну кіеўскаму князю. Апошні раз летапісы згадваюць Д. у 1149 г. Д. займалі тэрыторыю ад Прыпяці да лініі Барысаў — Лагойск — Заслаўе, вярхоўі Нёмана, на ўсход да Дняпра і на захад да Выганаўскіх азёраў. У археалогіі этнічнай прыкметай Д. лічацца металёвыя зярнёныя пацеркі.

Існуюць розныя меркаванні наконт паходжання этноніма Д.: ад беларускага слова дрыгва «*балота*», ад літоўскага *drėkti* «сырэць, рабіцца вільготным»; ад слова дрыжэць; ад паганскага культу Дрыгваў — балотных багіняў. Г. А. Хабургаеў лічыць, што назва Д. мае балцкую аснову і славянскі суфікс –ічы. Літоўскі лінгвіст С. Каралюнас мяркуе, што назва Д. мае балцкую этымалогію ад кораня drig–/drug– «светлы, яркі» (г. зн. найвышэйшай, нябеснай светласці і яркасці). З такой этымалогіі і з пазнейшай тэндэнцыі ўжывання тэрміна gudas (які мае такую ж семантыку) можа вынікаць, што этнонім з коранем на drig–/drug– узнік як азначэнне больш паўднёвага ці паўднёва–ўсходняга ў дачыненні да іншых балцкіх плямёнаў этнасу, які жыў у кірунку ўзыходу сонца.

Літ.: *Ігнатоўскі І.* Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. Мн., 1992. С. 32; *Каралюнас С.* Из проблематики формирования балтийских и славянских этнонимов // Kalbotyra. 47 (2). Slavistica Vilnensis. 1998.

С. 7—21; *Карский Е*. Белорусы // Виленский временник. Кн. 1. Вильна, 1904. С. 68—71; *Хабургаев Г. А*. Этнонимия «ПВЛ» в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. М., 1979. С. 197; Słownik starożytności słowiańskich. T. 1. Cz. 2. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1962. S. 379—380.

Л. Дучыц

ДРЭВА (культавае). У міфалогіі камель Д. асацыюецца з сярэдзінным светам–*зямлёй*, а цэлае Д. у міфалагічнай мадэлі свету ўяўляе ўніверсальны сімвал, які аб'ядноўвае ўсе сферы космасу.

Культ Д. звязаны з культамі абагаўлення прыроды. Паводле беларускіх павер'яў, у Д. часта пасялялася чалавечая *душа*, Д. могуць хадзіць, размаўляць, ператварацца ў чалавека. Калі Д. сякуць, то з яго цячэ кроў і чуюцца стогны. Некаторыя Д. лечаць хворых (*ліпа* блізу в. Капланцы Бярэзінскага р–на, *дуб* блізу в. Царкавішча Ушацкага р–на). Да XX ст. захавалася абрадавае кармленне Д., асабліва *бяроз* (ім насілі *хлеб–соль*, загорнутыя ў палатно, *лён*, *грошы*). У беларусаў захавалася памяць аб «стоярусавым дрэве» — вельмі небяспечным. Яно вырастала на лясных перакрыжаваннях і магло ператварыцца ў чалавека. Святымі Д. лічыліся таксама бортныя Д. Вялікай пашанай у беларусаў карыстаўся дуб. Папулярнаю таксама была *хвоя*. Пісьмовыя крыніцы XVII ст. згадваюць паклонную «Марыну сасну» і «Галяшову сасну» на Віцебшчыне. Паблізу шырокавядомага Сцёп–каменя ля вытокаў р. Вяллі расце сасна Куліна, якая лічыцца жонкай каменя Сцяпана. Паклоннымі з'яўляюцца Французская сасна на кургане блізу в. Узрэчча Глыбоцкага р–на, сасна у в. Старыца на Случчыне, у г. Ліда, блізу в. Шаршуны ў наваколлі г.п. Радашковічы Маладзечанскага р–на ды інш. Культавыя ліпы растуць блізу в. Капланцы Бярэзінскага р–на, на выспе возера Неспіш на Браслаўшчыне, у Жыровіцах Слонімскага р–на, і *груша* — блізу в. Збляны Лідскага р–на. *Рабіна* ў беларускіх павер'ях лічыцца помслівым Д. — хто яе зломіць ці ссячэ, то неўзабаве памрэ або ў яго хаце будзе *нябожчык*. Шмат павер'яў звязана таксама з *асінай*, *вярбой*, клёнам ды іншымі Д.

Літ.: *Дучыц Л*. Некаторыя дадзеныя пра культавыя дрэвы на Беларусі // Kryŭja. 1996. № 1. С. 73—78; *Зеленин Д. К*. Тотемистический культ деревьев у русских и белорусов // Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук. 1933. № 8. С. 591—629; *Зеленин Д*. Тотемы — деревья в сказаниях европейских народов // Труды Ин–та антропологии, этнографии. Т. XV. Вып. II. Этнографическая серия. 5. М., 1937; *Черновская М*. Остатки славянского баснословия в Белоруссии // Вестник Европы. 1818. № 21—24. С. 116—117.

Л. Дучыц

ДРЭВА АБЛУ́ДНАЕ, паводле народных уяўленняў, нейкае асаблівае паваленае бурай дрэва, пераступіўшы праз якое чалавек абавязкова заблудзіцца нават у малым, знаёмым з дзяцінства лесе. Прытым гаворка ідзе не пра частковую страту арыентацыі, а такую сітуацыю, калі ў галаве «нешта перакруціцца» задам наперад. Так, гледзячы на сонца і ўсведамляючы, што з лесу яму трэба вяртацца на поўдзень, чалавек па нутраному нейкаму сапсаванаму компасу ідзе ў супрацьлеглы бок, а бывае, што ажно супраціўляецца, калі знаёмы хоча яму дапамагчы. Нават дайшоўшы да сваёй вёскі, чалавек не пазнае знаёмыя мясціны, пакуль які арыенцір (дрэва, масток, крыж, капліца ды інш.) не «адверне» ў галаве, і ўсё стане на свае месцы (паводле паведамлення жыхаркі Мядзельскага р–на).

Л. Салавей

ДРЭВА ЖЫЦЦЯ́, міфапаэтычны вобраз, які выяўляе ўніверсальную канцэпцыю жыцця ва ўсіх яго праявах: нараджэнне — максімальная стадыя развіцця — смерць — новае нараджэнне. Разгляданы культурны канцэпт можна лічыць і мадэллю жыцця, і формулай яго дынамікі. Рэпрэзентантам Д. ж. станавіліся *расліны*, якія відавочна адрозніваліся ад іншых. Іх характарызавалі звычайна такія ўласцівасці, як даўгавечнасць, вялізныя памеры, а таксама шырокае ўжыванне ў розных практыках. У беларускіх народных уяўленнях, генетычна звязаных з агульнаіндаеўрапейскімі, такімі дрэвамі з'яўляліся *явар*, *дуб* і жаночая пара да іх — *ліпа*. З жаночых дрэваў таксама асаблівай жыццёвай сілай надзяляліся *вярба* і *бяроза*, што адбылося дзякуючы вялікай жыццяздольнасці гэтых дрэваў, якая праяўляецца ў непатрабавальнасці да ўмоваў жыцця, хуткім росце, раннім цвіценні і выпусканні лістоты.

У народнай культуры названыя дрэвы сімвалізавалі плоднасць, выкарыстоўваліся як сродак павелічэння жыццёвай моцы, як *абярэг*, здольны засцерагчы чалавека і яго маёмасць ад уздзеяння дэструктыўных сіл, а таксама кадзіравалі ідэю абнаўлення космасу і соцыуму, натуральна станавіліся сімваламі *роду* (параўн. абазначэнне бярозай без вяршаліны няпоўнага роду і г. д.), звязвалі жывых са светам памерлых, макракосм з мікракосмам. Ідэя жыццясцвярджальнага пачатку, увасобленая ў Д. ж., прысутнічае і ў міфапаэтычных матывах першанароджанага дрэва (дуба, явара), а таксама ў веры пра магчымасць паходжання чалавека ад дрэва ці з дапамогаю яго ўздзеяння (на беларускім матэрыяле яна прасочваецца ў легендах і казках).

Разам з тым дрэвы — рэпрэзентанты Д. ж. — звязваліся і са «злым» пачаткам і ўспрымаліся як локус дэманічных істот (*лесавіка*, *русалкі*, *чорта*, увасабленняў *хваробаў* ды інш.). Такая амбівалентнасць тлумачыцца тым, што Д. ж. можа выяўляць не толькі ўзыходзячую жыццёвую лінію, але і звязвацца з адмоўным складнікам дыхатаміі жыццё/*смерць*. Падобныя ўяўленні знайшлі пэўны адбітак у этыялагічных міфах пра названыя дрэвы, паўстанне якіх малюецца як вынік метамарфозы чалавека. Пры гэтым звяртае ўвагу факт дачаснай абарванасці чалавечага жыцця, якое знаходзіць працяг у іншай форме — дрэве (параўн. матывы беларускіх баладаў: «Яго бацька моцна скляў, // Яго конік гарой стаў. // А сядзельца — каменем, // Ён, малады, — яварам», «Не сячы, мой татулька, // Пры дарозе бярозы... // Пры дарозе бяроза — Я сама маладзенька», ці вераванне: «Нахіліўшыеся над вадою вербы — гэта праклятыя Богам тыя мацеры, што стpацілі сваіх дзяцей»). Шырока вядомыя таксама матывы беларускіх баладаў пра загубленых закаханых, якія працягваюць кахаць адзін аднаго ў выглядзе дрэў, што, вырасшы з магіл, сплятаюць свае галіны.

Каля дрэваў, якія сімвалізуюць Д. ж., здзяйсняліся абрады, развязваліся важныя маральна–прававыя пытанні. У фальклорных творах прысутнасць такіх дрэваў служыла сродкам вылучэння, месца і надавала асаблівую вызначанасць падзеям, што адбываліся каля дрэва. А ў велічальных песнях — узвялічвала тых людзей, якім яны спяваліся. З цягам часу вобраз Д. ж. пачаў фармалізавацца, улучацца ў формулы паралелізму, набываць чыста эстэтычнае значэнне.

Літ.: Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 350, 412; *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 78—85; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале

восточнославянских и польского языков). Мн., 1998; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 57; *Топоров В. Н.* Древо жизни // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 396—398; *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 398—406.

І. Швед

ДУБ, адно з найбольш шанаваных дрэваў у беларусаў і іншых індаеўрапейскіх народаў, у беларускай міфапаэтычнай мадэлі свету — сімвал вечнага жыцця. У старажытнай Грэцыі ведалі пра свяшчэнны Д. Зеўса ў Дадоне. Вядома значная культавая роля Д. у старажытнагерманскіх плямёнаў. У прусаў свяшчэнны Д. быў месцам пакланення тром багам, у тым ліку і богу навальніцы Пяркуну. У грамаце галіцкага князя Льва Данілавіча за 1302 г. як мяжа ўладанняў узгадваўся Перуноў Д. У жамойтаў (Літва) абрадавыя дзеянні, што ўлучалі звароты да Пяркунаса, адбываліся каля свяшчэннага Д. Існавала індаеўрапейская аснова *peru– са значэннем «дуб», «лес». Вядомы старалітоўскі рытуал здабывання агню дзякуючы трэнню адзін аб адзін кавалкаў дубовага дрэва (звычай звязваўся з Пяркунасам).

У Дняпры і Дзясне (Украіна) вядомыя знаходкі культавых дубоў дахрысціянскага часу з увагнанымі ў іх 9 сківіцамі *дзіка*. На славянскім свяцілішчы ў Грос–Радэне (Усходняя Германія) па перыметры стаялі дубовыя схематызаваныя ідалы. Як апісваў візантыйскі імператар Канстанцін Парфірагенет (сярэдзіна X ст.), у час плавання на поўдзень русы прыносілі ахвяры Д. на дняпроўскім востраве Хорціца.

У беларускіх валачобных песнях пры апісанні ідэальнага двара гаспадара згадваецца дом, пабудаваны з Д., а ў адной з купальскіх песняў — дубовая *лазня*, у якой, як мяркуецца, адбывалася пакланенне паганскай багіні. У многіх выпадках Д. у фальклоры фігуруе ў якасці Сусветнага дрэва, таму каля яго падножжа знаходзіцца *Змей*, а таксама *воўна* і іншыя рытуальныя прадметы. Змей можа хавацца ад бога навальніцы ў дупле, таму ў Д. часта б’юць перуны. Матыў змяі на воўне пад дубам выступае ў беларускіх замовах ад «гадзюкі, вужакі, сліўня». У казках пра *Кашча* Несмяротнага пералічваюцца ўкладзеныя адзін у другі пад Д. рытуальныя сімвалы (*куфар*, *заяц*, *качка*, *яйка*, а ў ім — смерць Кашча). У легендах пра *асілкаў* Д. выступае як зброя асілка. Часам сустракаецца вобраз Сокала на дванаццаці Д., якога перамагае святы *Ілля* (хрысціянскі заменнік Перуна), ці згадваюцца змеі на трох Д. У латышскіх народных песнях вядомы Дуб Сонца, у які б’е бог навальніцы. Падобныя сюжэты прасочваюцца і ў літоўскіх песнях. Магчыма, Дуб Сонца трэба інтэрпрэтаваць праз супастаўленне з сімвалам *Сонца* над Сусветным дрэвам.

У народных замовах адным з асноўных прынцыпаў кампазіцыі з’яўляецца адсылка хворага да таго часу, калі ён быў маладым і дужым, здаровым і гожым, г. зн. да перыяду яго найвышэйшага фізічнага росквіту або да моманту нараджэння. Аналагічным часаваму параметру ў замовах выступае локус прасторы, які адпавядае месцу першатварэння. Таму ў шматлікіх замовах лекар яўна кіруецца сам і адсылае і хворага да той прасторы, рытуальным цэнтрам якой з’яўляецца вячысты Д.: «Устану я рана–раненька, памыюся белым–беленька, памыюся–перахрышчуся. Пайду з дзвярэй у дзверы, з варот у вароты, выйду ў чыстае поле на ўсход сонца. Там стаіць дуб».

Займаючы першае месца ў традыцыйнай абраднасці, Д. сімвалічна

ўвасабляў моц, сілу, мужчынскі пачатак. Пад пагрозай заўчаснай смерці яго забаранялася ламаць, секчы, зразаць. Затое ён як моцны энергетык дапамагаў лячыць захворванні спіны чалавека. Пачуўшы першы *гром*, трэба было спінай пацерціся аб Д.

Універсальнасць архетыпу Д. як увасаблення Сусветнага дрэва выразна прасочваецца ў казках і загадках. У беларускім фальклоры вядомыя загадкі на такі сюжэт: «Стаіць дуб–старадуб, // На тым дубе–старадубе // Сядзіць пцічка–варанічка. // Ніхто яе не спаймае: // ні цар, ні царыца, // ні красна дзявіца». «Пцічка–варанічка», якая сядзіць на вяршаліне дрэва, не што іншае, як Сонца, а верхняя частка Д. належыць Богу, свету, дабрыні і ведам. У іншых тэкстах гаворка ідзе пра тое, што «пцічка–варанічка» выступае сімвалам смерці («ніхто ад гэтай пцічкі не адхрысціцца»). Менавіта на вяршаліне Д. вісіць куфэрак, у якім прыхавана смерць Кашча Несмяротнага.

Калі верхняя частка Д. сімвалізуе свет вечнасці, то яго карані адпавядаюць зоне захавання продкаў, зоне існавання хтанічнага свету. Каля каранёў знаходзіцца ўваход у «Трыдзевятае царства» — царства смерці. Відаць, з гэтай нагоды ў некаторых мясцінах Беларусі да свяшчэнных Д. прыходзілі на *Радаўніцу*, ахвяруючы дрэву пэўныя памінальныя стравы, а на яго галінах развешвалі *белыя* льняныя *ручнікі*.

У Беларусі назвы культавых дубоў — Асілак, Волат, Святы дуб, Добры дуб, Стары дуб, Перуноў дуб, Вітаўтаў дуб, Дэвайціс (у перакладзе з літоўскай мовы — Божышча) ды інш. Шырокавядомымі былі Д. Волат на Менскім капішчы, Д. блізу в. Царкавішча Ушацкага р–на, блізу в. Адэлькавічы на Слонімшчыне, на беразе ракі Мядзелкі ў Паставах. На галінках Д. вешалі ручнікі, да яго насілі ахвяраванні (*грошы*).

На Палессі (Случчына, Тураўшчына) бытавала павер’е пра так званы ляны Д. (або лянівы Д.). Так, верагодна, называлі адзінокі Д. на лузе ці на полі. Ён вылучаецца тым, што на зіму не скідае лісце, а ўвесну распускаецца вельмі позна. Лічылася, што калі *карова* з’есць *павука* з такога Д., то без прычыны памрэ.

Літ.: *Дучыц Л.* Некаторыя дадзеныя пра культавыя дрэвы на Беларусі // Kryŭja. 1996. № 1. С. 73—78; *Ивакин Г. Ю.* Священный дуб языческих славян // Советская этнография. 1979. № 2; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 45—53; *Никольский Н. М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, І. Крук, М. Малоха

ДУНА́Й, свяшчэнная *рака* славянаў: мае ўласны міф пра сваё паходжанне. Вядома, што водныя крыніцы ў старажытнасці былі аб’ектамі ўшанавання, ім складалі ахвяры, іх успрымалі як жывых істот і ўлучалі ў ланцужкі *метамарфоз*, што пачыналіся з чалавека: *жанчына* стала рэчкай, дзеці — ручайкамі, дзяўчына — возерам і да т. п. Паводле тлумачальнага міфа, што ўваходзіць у быліну кіеўскага цыкла, Дунай Іванавіч быў прыбліжаным кіеўскага князя Уладзіміра. Яму было даручана адказнае заданне — прывезці дастойную нявесту для князя, дзеля чаго ён паехаў у «харобрую Літву» сватаць «літоўскую» Апраксу–каралеўну, прытым яму было прыдадзена сілы сорак тысячаў і казны дзесяць тысячаў. Князь не быў упэўнены, што славутая каралеўна пойдзе за яго, таму наказ Д. быў у выпадку

адмовы ўзяць каралеўну сілай, што нагадвае гістарычны эпізод «сватання» Уладзіміра да полацкай князёўны Рагнеды. Забраўшы пагрозай нявесту для князя, Д. пазнаёміўся з яе сястрой Настасяй–каралеўнай, дзяўчынай–рыцарам (параўн. *Багатырка*), якая не мела сабе роўных у майстэрстве стральбы з лука нават сярод юнакоў–воінаў. Каб узяць каралеўну за жонку, Д. павінен быў паказаць сваю перавагу над ёй, але спаборніцтва прайграў і, абражаны, надумаў застрэліць выбранку. Каралеўна прасіла дараваць ёй жыццё, бо яна насіла ў сабе дзіця Д. Д. не паслухаў яе, застрэліў і, ускрыўшы цела, пераканаўся ў праўдзівасці яе слоў. У роспачы Д. паканчыў самагубствам, і дзе ўпала яго галава, пацякла рака Д., а дзе ўпала галава каралеўны, пацякла Настася–рака. Апрача былінаў, дзе сюжэт «Дунай» мае значную колькасць варыянтаў і заўсёды захоўвае матыў пачатку рэк з крыві эпічных герояў, у беларускіх баладах вядомы сюжэт, дзе малойчык ператвараецца ў Д., каб унікнуць нешчаслівага сужонства.

Традыцыйная беларуская вуснапаэтычная творчасць наскрозь пранізана вобразам Д., затое ні адна з нашых вялікіх і прыгожых рэк практычна не знайшла ўпамінання ў песенным фальклоры. У беларускім фальклоры Д. сустракаецца пераважна ў вясельных песнях і песнях пра каханне, дзе ён грае вельмі важную сімвалічную ролю. У больш позніх фальклорных тэкстах (лірычных, казацкіх ды інш.) уяўленне аб Д. як сакральнай рацэ і персаніфікаванай воднай стыхіі, што мела дачыненне найперш да жаночай абраднасці, з ладнага разбурана; Д. тут часта пазначае проста нейкую раку ў Еўропе.

Найчасцей Д. у фальклоры выступае ў двух увасабленнях — Д. як добры маладзец (рэдка) і Д. — свяшчэнная рака, родная рака, мяжа. На Д. адбываюцца ўсе абрадавыя чыннасці ці найважнейшыя для чалавека падзеі. Д. улучаецца ў шэрагі прыродных аб'ектаў, якім пакланяліся: Сонца, вецер, мора ды інш. Д. прыраўноўваецца да бацькі побач з маці–зямлёй: «Ціхі Дунаёк — то мой татухна, // Сырая зямля — мая матухна, // Зялёны дубок — то мой брацітка, // А калінінка — мая сястрыца, // Бела бярозка — то жана мая, // А адростачкі — мае дзетачкі».

Звяртаючыся да Д. у найбольш архаічных тэкстах, што належаць вясельнай абраднасці (а таксама прад– і паслявясельнай), можна выявіць наступныя сакральныя функцыі Д. Па–першае, Д. уяўляецца як граніца, мяжа. Яго пераходзяць ці гаворыцца пра неабходнасць (непазбежнасць) пераходу, бо пераправа за/цераз Д. сімвалізуе *шлюб*/каханне. Калі–нікалі хлопец, які амаль заўсёды знаходзіцца за Д., «прымушае» дзяўчыну перайсці яго. Для дзяўчыны пераадоленне Д. як апошняй мяжы азначае яшчэ і пераход праз рытуальнае пераманне ў статусе дзяўчыны і атрыманне новага сацыяльнага статуса замужняй жанчыны. А таму часта ў сувязі з Д. актуалізуецца тэма (гвалтоўнай) *смерці*. Так, у Д. адбываецца рытуальнае патапленне дзяўчыны, сіроткі. Па–другое, вельмі значным з'яўляецца ўяўленне аб Д. як аб канечным і самым важным пункце перасоўвання, дзе выконваюцца самыя галоўныя, вызначальныя дзеянні: усе чыннасці вясельнага абраду адбываюцца на Д. або звязаныя з ім, асвечаныя ім. Так, дзяўчына ідзе сюды дзеля самых розных мэтаў: падумаць, як прыгатаваць *каравай*, напаіць *коней*, утапіць дзяцей, набраць *вады*, выкапаць *лазу* і пасадзіць на яе месца *ружу*, намачыць *касу*, пусціць расчэсаныя *валасы*,

каснікі, *касу*, *вянок* і іншыя сімвалы дзявоцтва па Д., сабраць *лёну*, адбяліць дзявоцкія падарункі і, безумоўна, сустрэцца з каханым. У сваю чаргу хлопец ідзе/едзе на кані да Д., каб падумаць пра сваё будучае сямейнае жыццё, сустрэцца з дзяўчынай. Патрэцяе, Д. дапамагае ў вясельным абрадзе гатаваць каравай, пры гэтым ён персаніфікуецца. Д. дае ўсе кампаненты для каравая, ваду для каравая і для мыцця рук каравайніц бяруць у Д. Па-чацвёртае, Д. можа асэнсоўвацца як «водная лінія камунікацыі», па якой магчыма адаслаць/атрымаць пэўныя рэчы. Удава кладзе ў човен сваіх сыноў і адпраўляе плыць па Д. Хлопец пускае стрэлы, каб яны трапілі да яго каханкі. З Д. можа прыплыць нейкі прадмет сам па сабе («прыплыўка»). Па Д. плыве *лебедзь* і нясе дзеўцы вянок, па Д. прыплываюць вясельнае дрэўца, неабходныя для *вяселля золата* і серабро.

Сакральныя і ўзнёслыя рысы фальклорнага Д. падкрэслівае і вобраз залатога *моста*, праз які да дзяўчыны едуць сваты. Д. не толькі нешта сакральнае, але і мера велічы, харاства, бяспекі і да т. п. На Д. — радзімы дом лірычных песенных герояў, на Д. двор караля («Вакол двара Дунай цячэ»). Пераплыванне Д. з'яўляецца адным з заданняў спаборніцтва за права ўзяць замуж каралеўну.

Не толькі вяселле, але і пахаванне звязваецца з Д.: паміраючы маладзец просіць каханую праз год прыйсці на яго магілу, сабраць косці, перамыць іх у Д.

У тэкстах Д. цесна звязаны са светам раслінаў: *ліпай*, *бярозай*, *калінай*, *дубам*, *хваінай*, *гаем*, *ружаю,* лёнам, сенам. Сярод прадстаўнікоў свету жывёлаў конь аказваецца фактычна адзіным, хто звязаны з Д. Конь разумеецца як сімвал дачыненняў паміж хлопцам і дзяўчынаю: сядланне і паенне каня падобна па сваім сэнсе на пераход за/цераз Д. з той толькі розніцай, што першае сігналізуе аб любоўных (часта асацыяльных) стасунках, а другое, акрамя кахання, азначае яшчэ і шлюб.

Асобная праблема ў міфалагеме Д. — ягоны генезіс у славянскім (і ў тым ліку беларускім) фальклоры. Даследнікі тут падзяляюцца на дзве групы: першая сцвярджае, што Д. фальклорны паходзіць ад Д. геаграфічнага, другая — што лексема «дунай» пазначала ў славянаў любую вялікую (і не толькі) ваду і адсюль вынікае незалежнасць Д. фальклорнага ад Д. геаграфічнага. Падаецца, што сітуацыя з паходжаннем вобраза Д. больш заблытаная. Па-першае, відавочна, што рысы геаграфічнага Д. найбольш яскрава праступаюць у позніх фальклорных тэкстах і наадварот. Па-другое, новыя лінгвістычныя і гістарыяграфічныя сведчанні сігналізуюць аб існаванні ў беларускім фальклоры акрамя ўласна славянскай традыцыі Д. яшчэ дзвюх: старажытных балтыйскай і, верагодна, германскай.

Літ.: Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 442—443; *Драздоў Ю.* Генезіс «Дуная» ў беларускім фальклоры // Беларусь у сістэме транс'еўрапейскіх сувязяў у І тысячагоддзі н. э.: Тэзісы дакладаў і паведамленняў Міжнароднай канферэнцыі. Мінск, 12—15 сакавіка 1996 г. Мн., 1996. С. 26—28; *Ляпушкин И. И.* Славяне Восточной Европы накануне образования древнерусского государства // МИА. Л., 1968. № 152. С. 5—12, 170—171; *Мачинский Д. А.* «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 110—171; *Салавей Л. М.* Вытокі песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 24—137; *Jagič V.* Dunau–Dunaj in der slavischen Volkspoesie // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1976. Bd. 1. S. 289—333.

Ю. Драздоў, Л. Салавей

ДУ́НДАР, **Ду́ндаль**, рэгіянальная (Слонімшчына, Мядзельшчына) назва *грому* або *Перуна*, вядомая з праклёнаў: «А штоб цябе дундар свіснуў!», «А каб цябе дундаль свіснуў!». Звязана з літ. dundùlis «гром» (параўн. таксама анг. thunder, ням. Donner «гром»).

Літ.: Выслоўі. Мн., 1979. С. 201, 464.

С. Санько

ДУША́, рэлігійна–міфалагічнае ўяўленне пра жыццёвы пачатак чалавека. Элементарнае ўяўленне пра Д. у беларусаў, як і ў большасці народаў, — гэта атаясамленне яе з дыханнем. Так, самі словы «дым», «дыхаць», «дух», «душа» з'яўляюцца этымалагічна роднаснымі і набліжаюцца да індаеўрапейскага кораню *dhu– : *dheu– : *dhou– : *dhue — са значэннем «віцца клубамі, дыміцца, веяць, дыхаць». Самое ўяўленне пра Д., на думку Э. Тэйлера, узнікла ў першабытным грамадстве пры назіранні за людзьмі ў стане *сну*, страты прытомнасці, *смерці*, калі лічылася, што іх пакінула нейкая жыццёвая сіла. Гэта карэлюецца і з беларускім матэрыялам: «як чалавек засне, то з яго Д. вылезе, то ходзіць усюды і ўсё робіць». Адсюль і распаўсюджанае павер'е, што падчас пахавання трэба пабудзіць заснулага, каб яго Д. не прыхапіла Д. *нябожчыка*. Месцазнаходжанне Д. у целе чалавека вызначалася па–рознаму (сэрца, жывот, галава), але звычайна атаясамлівалася з важнейшымі жыццёвымі органамі. Падчас жыцця чалавека Д. выглядала, як «цела ў целе», але пасля яго смерці станавілася *матыльком, птушкай*, мухай ці іншымі істотамі, звязанымі з паветранай стыхіяй. Паводле традыцыйных уяўленняў, Д. птушкай адлятае ад памерлага ці, наадварот, вяртаецца дадому, да радзіны, да тых, да каго яна была найбольш прывязаная. Гэтае перакананне, трымаючыся нібы ў падсвядомасці людзей, раптам успыхвае яскрава ў моманты душэўных узрушэнняў, калі надарыцца выпадак, які можа быць вытлумачаны як пацвярджэнне названага перакананне. У гэтым сэнсе вельмі цікавы мемарат, запіс якога зроблены ў мястэчку Даўгінава Вілейскага р–на ў наш час ад немаладой жанчыны, бабулі ўнучкі–сіроткі, маці якой памерла на *дзевяты* дзень пасля *родаў*. Паводле апавядання, вечарам пасля пахавання маладой маці ў вакно стала біцца незнаёмая птушачка. Калі акно адчынілі, гэтая прыгожая, з яскравым пер'ем птушачка адразу села на калыску дзяўчыны–сіроткі і так праседзела над ёй усю ноч, толькі раніцай яе выпусцілі з хаты. Людзі адразу здагадаліся, што не простая гэта была птушка, а Д. маці–пакутніцы не магла развітацца са сваім дзіцем.

У пачатковых уяўленнях Д. кожнага нябожчыка трапляла ў *вырай*, але хрысціянства прынесла падзел на грэшных і праведных, Д. якіх адпаведна траплялі ці то ў *пекла*, ці то ў *рай*. Так можна патлумачыць уяўленне аб тым, што *чараўнікі*, *ведзьмы* маюць дзве душы — звычайную чалавечую і нячыстую (грэшную).

У пахавальнай традыцыі беларусаў Д. нябожчыка да 40 дзён магла прыходзіць у сваю хату, дзеля яе пакідалі *ручнік* і ваду для мыцця, пасля чаго яна выпраўлялася на *неба* (у вырай). У той жа час Д. памерлых няхрышчаных дзяцей, самагубцаў, чараўнікоў заставаліся на зямлі, ператвараючыся ў *русалак*, *вупыроў* ды іншых прадстаўнікоў нячыстай сілы.

Асобна меркавалі аб Д. забітых *салдатаў*, якім нібыта сам Бог спускаў драбіны, каб іх Д. адразу патрапілі на неба (параўн. у гэтым стасунку старажытнагерманскія ўяўленні

пра пасмяротны лёс ваяроў). Д. тых людзей, якія заключалі хаўрус з «нячыстай сілай» (*Вадзянікам*, *Лесавікам*, *чортам* ды інш.), пасля смерці пераходзілі ім на службу. Д. усіх памерлых продкаў перыядычна вярталіся да радзіны ў памінальныя дні (*Дзяды* і інш.) і паважнае абыходжанне з імі (пачастунак, падрыхтаваная *лазня* і да т. п.) лічылася зарукай добрага лёсу для жывых і плёну ў гаспадарцы.

***Літ.*:** Народныя казкі–байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983. С. 191—192; *Маірчик М.* Орнітоморфні уявлення про душу (проблеми генези та семіозису) // Народознавчі зошити. Студії з інтеґральної культурології. Thanatos. Львів, 1996. № 1. С. 92—104.

У. Лобач, Л. Салавей

ДЫМ, паводле міфалагічных уяўленняў беларусаў, з'яўляецца адпаведнікам чалавечае *душы*, што вынікае з іх агульнае здольнасці ўздымацца ў *паветра* (*неба*) і знаходзіць пацверджанне ў агульнаеўрапейскай традыцыі, дзе паняцці Д., дыхаць/дух, *душа* — этымалагічна роднасныя (*dheu–, *dhou–, *dhue– «віцца клубамі», «дыміцца», «веяць», «дыхаць»). Здольнасць Д. сягаць да неба, іншасвету («без ног, без крылляў, а да неба ўзнімаецца») пакладзеная ў аснову магічных практык і прадказанняў, што асабліва выяўляецца ў пахавальнай абраднасці і народнай медыцыне. Так, калі Д. ад запаленага пер'я падушкі (на якой ляжыць цяжка хворы) ці *грамнічнай свечкі* разыходзіцца па кутах хаты — гэта знак на выздараўленне, калі ідзе за *парог* — азначае *смерць*. Калі чалавек ужо памёр, тыя ж прыкметы набываюць адваротнае значэнне: Д. застаецца ў хаце — неўзабаве сярод сямейных будзе яшчэ адзін або некалькі *нябожчыкаў*.

Д. ад спальванай *саломы*, на якую клалі нябожчыка, указвае старану (вёску), у якой здарыцца наступная смерць. На цеснай сувязі з душой чалавека, наяўнасці духменю грунтуецца ў беларускім знахарстве аперацыя *падкурвання*, пры якой вялікая ўвага аддавалася субстанцыі Д. (купальскія зёлкі, ільняная кудзеля, рэшткі воўны з бёрдаў, костка нябожчыка ды інш.), што абавязкова мусіла мець самастойны знакавы статус. Паказальна, што большасць хваробаў, пры якіх выкарыстоўвалі абкурванне, былі нервова–псіхічнымі: перапуд, начніцы, *урокі*, *радзімцы*. Прынцып уздзеяння Д. палягаў у кантакце з душой хворага (рэзкі пах адганяе хваробу ці ліхіх духаў) і перанясенні прычыны нямогласці ў іншасвет. Так, пры спалоху дзіцяці трэба было «ўзяць жменю кужалю і часаць яго, адкрыўшы комін, а пачасаўшы, разаслаць на стале і паставіць пасярод зляканага дзіцёнка і запаліць: куды Д., туды і ляк, Д. на двор і ляк дамоў» (Е. Раманаў). Д. купальскіх зёлак выкарыстоўваўся як надзейны *абярэг* супраць чарадзейскай псоты на жывёлаў. Д., убачаны ў *сне*, азначаў навіну, калі ўздымаўся ўгару — шанцаванне, уніз — няўдачу. У побытавай практыцы Д. выступаў як індыкатар надвор'я.

***Літ.*:** Выслоўі. Мн., 1979. С. 200, 464; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Замовы. Мн., 1992; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891; *Сысоў У. М.* Беларуская пахавальная абраднасць. Мн., 1995.

У. Лобач

ЕЛКА, яліна. Сімволіка Е. у народнай культуры часцей негатыўная, значную ролю ў чым адыграла наяўнасць вострых іголак. Акрамя таго, Е. як дрэва, што расце ў сырых, цёмных месцах, лічыцца недобранадзейнай, чорнай, таму яе ніколі не садзяць блізка ля хаты. У міфалагічным плане «калючасць», «адмоўнасць» Е. адлюстраваліся ў сувязі яе з дэманалагічным светам. Высокі ствол, нізкія калматыя галінкі, дрэва, што зрокава займае ўсю прастору ад *неба* да *зямлі*, — усё гэта стварала адпаведны фон для з'яўлення ў народнай фантазіі рознай нячыстай сілы. Паводле Н. Велюса, у літоўскім фальклоры, вельмі блізкім да беларускага, Е. — гэта дрэва Вяльняса, хоць часцей, відаць, з апошнім суадносіцца камель або пень Е., г. зн. толькі адзін складнік апазіцыі верх/ніз.

Аднак у беларускай традыцыі існуе ўяўленне пра Е. як пра дрэва «свянцонае» (асвечанае). У яе ніколі не б'е *Пярун,* таму падчас *навальніцы* найлепей было хавацца менавіта пад Е. Гэтыя асаблівасці Е. тлумачыць этыялагічнае паданне, праўда, з чыста хрысціянскім сюжэтам. У ім апавядаецца, што калі слугі цара Ірада хацелі забіць немаўля Хрыста, то Божая Маці хавала яго пад Е., якая сама апускала сваё галлё, каб прыкрыць дзіця. За гэта Бог асвяціў дрэва і прызначыў заўжды яе ставіць у хаце або затыкаць за абразы на *Каляды* і *Вялікдзень*. Ахоўныя ўласцівасці Е. тлумачылі таксама тым, што яе лапкі растуць крыж–накрыж.

Е. у балта–славянскай традыцыі лічыцца за дрэва, звязанае са светам памерлых. Яе галінкі і сёння выкарыстоўваюцца ў пахавальных абрадах — з іх робяць вянкі, іх кідаюць на дарогу да могілак і г. д. Гэта звязваецца ў першую чаргу з вечнай зелянінай Е., што не магло не асацыявацца з вечнасцю жыцця, з магчымасцю працягу існавання ў іншых яго вымярэннях.

Е. займае значнае месца ў вясельным комплексе беларусаў. Упрыгожаная ў зборную суботу «ёлачка» сімвалізавала дзявоцкасць маладой, яе хараство. Атрыбут уяўляў сабой невялікае дрэўца, нават яго вершаліну або галінку, прычым толькі зімой — яловую, летам жа ў якасці «ёлачкі» выступалі галінкі пладовых дрэў. «Ёлачку» ўторквалі ў *каравай* ці ставілі на спецыяльную падстаўку, упрыгожвалі стужкамі і кветкамі. Такое выкарыстанне Е. абумоўлена яе сімволікай вечнасці, ідэяй сувязі светаў і станаў, што ўпісвалася ў больш агульную ідэю пераходу, асноўную і для вясельнага, і для пахавальнага абрадаў.

Звычай ставіць Е. на Раство, шырока распаўсюджаны ў Зах.Еўропе, з часам стаў элементам каляндарнай абраднасці і ў Беларусі. Е. стала таксама атрыбутам масленкавых, велікодных, юраўскіх звычаяў. На Палессі Е. упрыгожвалі на *Масленку*. Значную ролю адыгравала Е. на свята *Вадохрышча*: ёю абтыкалі палонку, у якой асвячалася вада; лапкі яловых галінак падкладвалі пад квактух, каб было болей куранят; утыркнутыя ў страху галінкі вадохрышчанскіх Е. засцерагалі хату ад удару перуна.

Літ.: *Велюс Н.* Растения Вяльняса в литовском фольклоре // Балто–славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 121—130; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 155; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 376; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 99—109.

М. Малоха, С. Санько

ЕРА́ТНІКІ, міфічныя істоты, у якіх бачылі былых ведзьмароў і *ведзьмаў*, што перад *смерцю* хацелі адрачыся ад сваіх агідных паводзінаў, але не атрымалі дазволу сваіх валадароў — *чарцей*. Згубную дзейнасць Е. праводзяць ад вечаровых прыцемкаў да світання. Штоночы яны павінны падпільноўваць на дарогах запозненых падарожнікаў і мучыць людзей у іх дварах і пабудовах. Е. раптоўна абхоплівае ахвяру аберуч ці хапае яе за горла і трымае, пакуль тая не сканае. Пасля гэтага нячысцік, нацешыўшыся пакутамі ахвяры, выпівае цёплую кроў, а цела нявечыць. Е. няшмат, і ў бойцы яны неміласэрна грызуцца, драпаюцца, душаць адзін аднаго і пры гэтым ні адзін з іх ніколі не застаецца цэлы. Е., не баючыся грамавых стрэлаў, могуць быць параненыя вострымі металёвымі рэчамі і хутка гінуць ад уколаў і парэзаў. Гэтак людзі зжываюць іх са свету. Памерлы Е. ператвараецца ў смярдзючы прах, які разбуральна дзейнічае на здароўе людзей і жывёл, трапляючы праз ежу і піто ў цела. Е. з'яўляецца мадыфікаваным вобразам *вупыроў*.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 61—62.

У. Васілевіч

ЁЎНІК, **Асе́тнік**, сядзібны дух, які жыве ў ёўні (асеці), у *печы* ці на печы. Блізкі сваяк *Лазніка*, з якім яднаецца вогненным паходжаннем, і *Дамавіка*, ад якога ён адрозніваецца толькі тым, што з'яўляецца не ў белай вопратцы, а ўвесь чорны ад дыму, з палаючымі, нібы вуголлі, вачыма. Часцей Ё. нябачны для людзей, але калі робіцца бачны, то ўяўляе сабою чалавекападобную масу, дзе праз сажу, пыльнае павуцінне і наліплую мякіну нельга разгледзець яго асобныя формы. Ё. рупіцца, каб правільна палілася сушыльная печ і сушыліся снапы і зерне, пасылае патрэбны для веяння скразняк, дапамагае спорыць работу. Калі ў сушні апрацоўваецца лён і пянька, ён дапамагае каля мялкі і трапалкі. Любіць Ё., калі сушня замяняе лазню, і можна змыць з сябе сажу і пыл. Ё. рэдка пакідае печ ці сушыльную жордку і робіць гэта толькі тады, калі трэба агледзець ток, склады снапоў, паназіраць за малацьбою і работнікамі або калі неабходна выкашляць пыл і сажу. Пры наведванні асеці непатрэбнымі асобамі Ё. палохае іх, а ненавісніка можа задушыць чадам ці нават спаліць разам з дабром. Ё. не баіцца звычайнага агню і можа спакойна збоку назіраць за *пажарам*, каб потым вярнуцца на сваю печ ці на абгарэлае бервяно і жыць да адбудавання новай асеці. Аднак Ё. можа загінуць у пажары ад *маланак*: мякінны пыл імгненна ўспыхвае, і Ё. згарае, не пакідаючы пасля сябе ні пылінкі. Іншы Ё. не пойдзе ў ёўню, адбудаваную на тым самым месцы: пабудова застанецца без нячысціка. Каб залагодзіць Ё., прыносяць яму ахвяру: пры наладжванні ёўні адзін сноп кідаюць у агонь, каб Ё. «была занятка». Калі ж угнявіць яго, ён сам пачынае паліць снапы і ёўню.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 69—70; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 57—59.

У. Васілевіч

ЖА́БА. У традыцыйных вераннях Ж. уяўляюцца былымі людзьмі, якія ператварыліся ў земнаводных у выніку сусветнага патопу ці злоснага пракляцця. Аднак Ж., як правіла, займаюць апошняе месца ў жывёльнай герархіі з улікам апазіцыі добры/дрэнны, прыгожы/брыдкі. У беларусаў шырока распаўсюджаныя павер'і пра пераварочванне менавіта ў Ж. вясковых чараўніц. На Магілёўшчыне верылі ў тое, што Ж. чапляюцца за *цадзілкі ведзьмаў*, калі тыя палошчуць іх у возеры, а самі чараўніцы кідалі Ж. у балота кавалкі *сыру*. З'яўленне Ж. у *хаце* лічылася кепскім знакам, а ўбачыць іх у *сне* наагул прадказвала *смерць*. Выразы «каб табе Ж. цыцкі дала», «табе зялёна Ж. зубы пашчытае» ўваходзяць у шэраг найбольш страшных і моцных праклёнаў. «Нечысціня» Ж. адбілася ў «практычна»–міфалагічных парадах не чапаць яе, бо на руках могуць з'явіцца барадаўкі, верылі і ў здольнасць Ж. сурочыць чалавека. У выглядзе гэтай істоты ўяўлялася *хвароба*, а медыцынскія маніпуляцыі зводзіліся да «выгнання» яе са страўніка. Забаранялася называць Ж. дзіця да году, іначай яно будзе гарбатым.

Як найяскравая прадстаўніца нізу, Ж. можа быць супастаўлена з верхам і нават яе паходжанне ўспрымаецца як нябеснае. Ж. шырока задзейнічана ў метэаралагічных павер'ях, у абрадах выклікання дажджу (параўн. нанізванне Ж. на галінку, рытуальнае пахаванне Ж., павер'е пра палку, якой разнімалі Ж. і *вужа* і якая затым магла адводзіць хмары, ды інш.). Нават у казках з'яўленне царэўны–Ж. суправаджаецца грымотамі. Як і пры першым *громе*, пры пачутым першым веснавым кваканні раілі куляцца. Сцвярджэнне беларусаў, што «Да першага грому Ж. не квакае і зямля не ачышчаецца» захавала гэтыя архаічныя ўяўленні пра складаную ўзаемасувязь верху і нізу, пра Ж. як хтанічна–«нябесную» істоту.

Цікавасць выклікаюць і вераванні заходніх славянаў пра Ж. як хатняга апекуна (дарэчы, яе вобраз перасякаецца з вобразам *вужа–дамавіка*). Узгадаем і славянскую Ж.–царэўну, што выступае ў казках як татэмны продак, шлюб з якім абяцае творчае пераўтварэнне свету. Я. М. Няёлаў сцвярджае: «Царэўна–Ж. — мастацкі сімвал добрых творчых сілаў прыроды».

Забойства Ж. у вераваннях магло выклікаць як дождж — рэакцыю *неба*, так і смерць маці. Улічыўшы жаночую сімволіку Ж., а таксама ўсё вышэйсказанае, можна меркаваць, што за яе вобразам тоіцца зрынутая на зямлю жонка Грымотніка, а іх «паядынак» метафарычна закадаваны ў міфалагічным «тэксце» *бусла*.

Літ.: *Виноградова Л. Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 114—115; *Гура А. В.* Лягушка // Славянская мифология. М., 1995. С. 251—252; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892.

№ 2/3. С. 25; *Неелов Е. М.* Натурфилософия русской волшебной сказки. Петрозаводск, 1989; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 201—202; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* Лягушка в мифологеме творения мира //Структура текста–81. Тез. симпозиума. М., 1981. С. 63—65; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии лягушки (балто–балканские данные) // Балто–славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 137—154; *Толстая С. М.* Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания дождя // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 22—27; *Толстая С. М.* Материалы к описанию полесского купального обряда //Славянский и балканский фольклор. Мн., 1978. С. 135—136; *Толстые Н. И. и С. М.* Вызывание дождя в Полесье //Славянский и балканский фольклор. Мн., 1978. С. 112; *Топоров В. Н.* Др.–греч. *βἄτρᾶχος* и др. (заметка на полях) // Балто–славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 155—162; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 46.

Т. Валодзіна

ЖА́БЕР–ТРАВА́, міфічная цудатворная зёлка, аповед пра якую переказаў Я. Баршчэўскі ў сваёй кнізе «Шляхціц Завальня». Ж.–т. расце на дне глыбокага возера сярод вострых камянёў і водарасцяў у валоданнях духа Фарона — аднаго з васьмі цыганскіх духаў, якія ўплываюць на людзей. Апоўдні, у ясны, сонечны дзень, у самую спёку Ж.–т. свеціцца пад вадой, бы ясная зорка. Калі сарваць яе ў гэты момант, то можна стаць уладальнікам цудадзейнай моцы гэтай расліны. Перад ёю губляе сваю сілу нават *агонь*, таму яна выкарыстоўвалася для тушэння *пажараў* і засцерагання ад іх. Лісцік Ж.–т., прыкладзены да скроні, нібы здымаў з вачэй нябачную занавесу, і яны пачыналі зусім іначай глядзець на свет і бачыць будучыню.

Назва Ж.–т. звязана з бел. дыял. жа́бер, жабрэй «зябер, канапелька (Galeopsis L.), рус. пикульник» — кусцістая калючая трава, якая дыванком рассцілаецца па бульбе, ячменю і г. д. і восці якой блішчаць. На семантыку маглі паўплываць назвы іншых раслін з падобнымі або аднакарэннымі назвамі: жабрэц «цяцюшнік (Euphrasia)» («Кветачкі на жабрацу блакітным колерам цвітуць, расце жабрэц на пяску»); жа́бур «раска (Lemna)», жа́бер, жа́бор, жа́бер’е «жабнік» — густыя водарасці, якія зацягваюць паверхню вады; жа́бернік «незабудка балотная» — зёлка з маленькімі светла–сінімі кветкамі; жаб’ёрка «расліна павітуха» — калючая расліна, што расце ў жыце, а таксама больш аддаленыя, такія, як жа́бнік «жабер, раска (?)», «жа́бнік (Hydrocharis), рус. водокрас», «Дуброўка серабрыстая (Potentilla argentea)»; жа́біные очкі «сінія пралескі». Частка з гэтых раслін, відавочна, звязана з вадой. На ўтварэнне міфалагічнага вобразу Ж.–т., безумоўна, паўплывала блізкасць да літоўскіх слоў з асновай на žib–: žiburys «святло, агонь», žibėti «блішчэць, свяціць, ззяць», žibuõklė, žibùtė «пралеска» (параўн. бел. жабіные очкі!) і, нарэшце, žibulys, бел. дыял. жыбулька «зябер, жабер» — усе з матываванай семантыкай «бляску», «ззяння», што з’яўляецца галоўнай азнакай і міфічнай Ж.–т.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 226—232; *Лаучюте Ю. А.* Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982. С. 66; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. А—П. Мн., 1990. С. 130—131; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 55—56; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. Г—İ. Мн., 1985. С. 193, 254, 354—355.

С. Санько

ЖА́ЛГІУН–КАРА́ЛЮС, паводле заходнебеларускіх міфалагічных уяўленняў, вялікі кароль *вужоў*, родны брат *Акопірнаса*. Як і належыць яго годнасці, Ж.–К. меў на галаве бліскучую карону. Апрача таго, ён меў волатавы посвіст, які чуваць было па ўсім краі, мог хадзіць на хвасце стойма. Усе вужы былі або яго дзецьмі, або падданымі. Уяўленні пра Ж.–К. непасрэдна працягвалі культ вужа–апекуна, вельмі распаўсюджаны на Беларусі і ў Літве, у тым ліку і ўяўленні пра вужынага цара. Ж.–К. пільна сочыць, каб хто не пакрыўдзіў гаспадара, у якога дома жыве або жыў вуж–дамавік. Дзеля таго каб паклікаць Ж.–К. на дапамогу, трэба было запаліць свечку, ссучаную з тлушчу памерлага хатняга вужа. Святло гэтай свечкі бачна было па ўсім краі. Пабачыўшы яго, Ж.–К. склікаў усю сваю вужыную сілу і скіроўваў яе на помсту крыўдзіцелю. Ведалі вужы ўсе падземныя *скарбы* і свайму добразычліўцу на знак падзякі маглі здабыць і *грошы* і іншыя даброты.

Звяртае ўвагу тое, што Ж.–К., які рэпрэзентуе сферу нізу, называецца родным братам Акопірнаса. Імя апошняга — гэта нязначна перайначанае ст.–прус. Акапі́рмс «самы першы» (са ст.–пр. uka– і pirms, літар. азначае «з усіх першы»), верагодна, эпіклезы Дэйвас'а (гл. *Дзіевас*) — вярхоўнага бога неба старажытных прусаў (заходніх балтаў), які, такім чынам, рэпрэзентаваў верх касмалагічнай вертыкалі. Дзякуючы крэўнаму сваяцтву Ж.–К. і Акопірнаса касмалагічная апазіцыя верх/ніз аказвалася не кантрадыкторнай, а кампліментарнай.

Першы кампанент імя самаго Ж.–К., імаверна, стасуецца з літ. *žaltys* «вуж», магчыма, і з нейкай дыялектнай (заходне)балцкай формай.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Окопирмс // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 251; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 185. Народные славянские рассказы, изданные *И. Боричевским.* СПб., 1844. С. 121—123.

С. Санько

ЖАЛЕ́ЗА, **зяле́за, зале́за**, метал, якому ў традыцыйнай культуры надаваўся даволі высокі семіятычны статус. Ж. уваходзіла ў сімвалічную тэтраду *золата—серабро—медзь*—Ж., якая звычайна рэпрэзентавалася дзвюма трыядамі: золата—серабро—медзь і золата—серабро—Ж. Першая трыяда стасавалася найчасцей з іншасветам, параўн. казачныя тры царствы — залатое, сярэбранае і меднае (часам выкарыстанне медзі адносілі да пракаветных часоў першанасельнікаў *асілкаў–волатаў*). Другая трыяда, з аднаго боку, праектуецца на бінарную апазіцыю сакральнае (золата — серабро) і прафаннае (Ж.), а з другога боку, на сацыяльную трыяду цары—князі—мужыкі (параўн. у казцы «Аб Іване Бяшчасным»: «… золата і серабро і дарагея каменя — ета для царэй, для князей, для вялікіх ліц; а сталь і зялеза — ета для мужыкоў»). У сваю чаргу трыяда золата—серабро—Ж. мае праекцыю ў колеравым кодзе, дзе ёй адпавядае трыяда *чырвоны—белы—чорны* колеры.

Высокі семіятычны статус Ж. у народнай культуры матываваны як яго прыроднымі ўласцівасцямі (моц, цвердзіня), так і спосабам яго выпрацоўкі і апрацоўкі. Ж. — рэчыва, якое ўжо цалкам належыць свету культуры, прайшоўшы працэс апрацоўкі *агнём* (плаўка, коўка) і *вадой* (загартоўка). У гэтым сэнсе апрацоўка Ж. нагадвае працэс гатавання ежы (параўн. апазіцыю «сырое»—«гатаванае» ў К. Леві–Строса). Але спачатку яно належыць розным дэманічным істотам (у выглядзе балотнай руды,

напрыклад), якія з'яўляюцца яго ахоўнікамі. Таму Ж. спачатку трэба здабыць. З гэтай прычыны ва ўсіх архаічных грамадствах металургі і *кавалі* надзяляліся адмысловым сімвалічным статусам. Кавалі былі медыятарамі паміж светам Прыроды і светам Культуры, якія транслявалі неаформлены (хаатычны) матэрыял Прыроды ў *рэч* Культуры. Адсюль агульнараспаўсюджаныя перакананні, што кавалі зносяцца з «нячыстай сілай», з'яўляюцца моцнымі *чараўнікамі* і да г. п.

Прыродныя якасці Ж. — моц, цвердзіня, трываласць, а таксама сувязь з агнём падчас апрацоўкі абумовілі выкарыстанне вырабаў з Ж. у якасці ўніверсальных *абярэгаў*. Іх выкарыстоўвалі як у засцерагальнай, так і ў медычнай магіі. Апатрапеічныя ўласцівасці мелі практычна ўсе ўжытковыя вырабы з Ж.: *сякера*, *нож*, *каса*, *серп*, цвік, *іголка* і пад. — начынне, прызначанае, каб рэзаць або калоць; *качарга*, *чапяла*, *патэльня* і пад. — начынне, звязанае з *печчу* і хатнім агнём; падкова, *крэсіва* і пад. — рэчы, чые апатрапеічныя ўласцівасці абумоўленыя не толькі іх функцыйнасцю, але і формай. Усе падобнага кшталту рэчы мелі ўласцівасць не толькі адганяць розную нечысць, *хваробы*, няшчасці, але і знішчаць іх. Таму ў *чарадзейных казках* і *замовах* станоўчыя персанажы дзейнічаюць прадметамі або зброяй з Ж. Так, у тэкстах гэтага кшталту рэгулярна згадваюцца жалезныя жазло, прут, дубец, кій, пуга, кнут, меч (параўн. меч–самасеч у казках), грэбні, скрабачы, капачы, жалезны град (як зброя Грымотніка), булава (ляска), лук і некаторыя іншыя. З напасцямі змагаюцца фантастычныя птушкі з жалезнымі дзюбамі, «какцямі», крыллямі.

Універсальнымі сімваламі трываласці, непарушнасці і надзейнай ахаванасці ў розных жанрах беларускага фальклору выступаюць «жалезны тын» (валачобныя і калядныя песні, замовы, чарадзейныя казкі), «жалезныя вароты», «жалезныя дзверы» (у казачнай кузні), «жалезны мост» (як эквівалент *калінавага маста*), «жалезны стоўп», «жалезная дошка» (якую нагой не праламаць), «жалезны плат» і пад. Ахоўную прастору надзейна замыкаюць жалезныя *замкі* і *ключы* (жалезнымі замкамі св. *Юр'я* замыкае пашчы *ваўкам*, каб не рэзалі хатнюю жывёлу). Як прылада пакарання за ману і злачынствы ў гэтым свеце ў чарадзейных казках фігуруе «жалезная барана». Як сімвал трываласці і надзейнасці ў фальклорных тэкстах сустракаюцца «жалезны сундук» (напрыклад, з заклятымі *скарбамі*), «жалезныя ланцугі» (якімі, у прыватнасці, прыкуты *Люцыпар*), «жалезныя абручы» (што мацуюць бочку з пасаджаным у яе героем або труну). Стаптаць тры пары жалезных чаравікаў або ботаў і з'есці тры жалезныя хлябы — значыць максімальна адпакутаваць за свае пралікі і здабыць здольнасць дасягнуць недасяжнага.

Мнагастайным было выкарыстанне прадметаў з Ж. у шматлікіх каляндарных і аказіянальных абрадах, асабліва ў тых, дзе найбольш актуалізоўвалася семантыка пераходнасці (навагоднія, радзінныя, вясельныя і пад.), а таксама ў народнай медыцыне і проста ў «прафілактычнай» магіі. Так, на *Каляды* на Палессі Ж. клалі на прыпечку або падвешвалі ў коміне. Пры першым выгане быдла на пашу ў дзень св. Юр'я перад *парогам* хлява клалі замкнёны жалезны замок і сякеру, праз якія скаціна мусіла пераступіць. Жалезныя рэчы, звязаныя з хатнім агнём, выкарыстоўвалі для адгону градавых хмараў. Каб прывабіць *бусла* ў новую буслянку, клалі ў яе кавалак Ж. або медзі, бо інакш, лічылася, ён у ёй не паселіцца.

Каб не балела *галава*, трэба было тройчы ўдарыць па ёй і сказаць: «Залезна галава!» Ад *грому* існаваў вербальны абярэг: «Мая жалезна галава не баіцца грому». А каб галава не балела цэлы год, на Палессі падчас першага грому клалі на яе Ж. Прамаўляючы замову ад шалу, прыкладалі да ілба распаленае Ж. Цяжарная павінна была насіць пры сабе заўсёды штосьці жалезнае, напрыклад іголку, нож і г. д., каб дзіця не мучылася з–за канвульсіяў «ад павею» («навею»). Калі жанчына была «ў полазе», то каб *роды* былі лёгкія, ёй на ложак клалі нож і суравыя ніткі. Парадзіха, каб захаваць сябе і сваё дзіця ад высыпкі на целе («находу»), забівае ля парога ў хаце глыбока ў зямлю жалезны нож. Купаючы дзіця, клалі ў ваду якую–небудзь жалезную рэч, каб ахаваць ад *уроkaў*. Калі ж купаць дзіця даводзілася матцы, у якой былі месячныя, то, каб яго цела не пакрылася высыпкай, маці клала ля парога што–небудзь жалезнае (нажніцы, нож, цвік, долата і пад., лепей — калі без тронкаў і калодачак) і тройчы «сплёхвала» на гэтую рэч вадой ад купання напачатку і ў канцы купання. У дзіцячую *калыску* клалі кавалак Ж., каб яго ўласцівасці — моц і трываласць — перадаліся здароўю дзіцяці. Усе малочныя зубы дзіцяці кідалі ў запечак, прыгаворваючы: «Мышка, мышка! На табе зуб касцяны, а дай мне жалезны!» На Палессі, каб ахаваць дзіця ад спуду, калі па сялу неслі *нябожчыка*, яму пад галоўку таксама клалі штосьці жалезнае.

Аднак дваістае паходжанне Ж. — яго пачаткова хтанічная прырода і ўведзенасць у свет Культуры — абумоўлівае і яго сімвалічную амбівалентнасць. У міфалогіі і фальклоры Ж. вельмі часта аказваецца азнакай прадстаўнікоў іншасвету, прычым як хтанічных і дэманічных, так і персанажаў вышэйшай міфалогіі. Зрэшты, і кавальская справа — падобна, вынаходніцтва *чорта*. Так, у паданні «Пра касу і долата» апавядаецца, як аднойчы пайшоў чорт з *Богам* касіць. У Бога было долата (ёсць падставы думаць, што каменнае), а ў чорта каса. Справы ў Бога ішлі кепска і, калі пасля абеду чорт заснуў, Бог узяў чортаву касу і накасіў яшчэ болей за чорта. Прачнуўшыся і пабачыўшы, што Бог накасіў больш за яго, чорт прапанаваў абмен касы на долата. З тых часоў ён з долатам і застаўся. Каса ж перайшла ў карыстанне людзям. Гэтаксама ў казцы «Няшчасны Егар» яе герой хітрасцю здабывае ў чорта прыналежныя таму «тапарок», «малаток», «красіўцо» і «крамянец» (атрыбуты *Перуна*).

Штучнасць, ненатуральнасць вырабаў з Ж. робяць апошняе знакам анармальнасці і, такім чынам, знакам розных дэманічных і хтанічных персанажаў. Такія персанажы або самі цалкам жалезныя (параўн. *Жалезны чалавек*, *Жалезная баба*, *жалезны воўк*, змяя ў казцы, якую перакоўваюць на *каня*), або маюць нейкія часткі цела з Ж. Так, па жалезных *зубах* можна пазнаць нябожчыкаў–*непрытомнікаў*. М. Федароўскі прыводзіць аповед пра наведанне сясцёр–удоў іх мужамі–нябожчыкамі — «знаем, сяструшко, гэта не нашы мужы, мусіць нячыстыя, бо зубы жалезныя». Жалезную *нагу* мае *Баба Яга* (Юга) або ў яе замест ног жалезныя *таўкачы*, у палескіх *русалак* — жалезныя цыцкі («Не йдзеце ў жыто, бо там русаўка да з цыцкамі зелезнымі, да вона цебе ўхопіць да поцягне ў жыто»), у *Змея* ў казцы жалезны язык, а ў гадзюкі ў замове жалезны хвост, у дзеўкі на Лукамор'і жалезная галава, жалезныя «дзюбкі» мелі 12 псоў цара Варыёна Анцыёнавіча ў казцы «Таратурка» і да г. п. Персанажы гэтага шэрагу

могуць вылучацца і тым, што ім належаць жалезныя рэчы: у Бабы Ягі або *ведзьмы* — жалезныя *ступа* і таўкачы, жалезнымі прутамі яна карае коней за тое, што не маглі добра схавацца ад героя казкі, у яе таксама жалезная *лазня* або лазня з жалезнымі дзвярыма, у якой яна хоча змарнаваць героя; Змей частуе Кірылу Кажамяку жалезным бобам і хлебам і прапаноўвае яму сесці ў жалезнае крэсла; жалезную ступу мае і такі казачны персанаж, як Васіліска Дыябальска; у чорта ў *пекле* — жалезная качарга, каб мяшаць у катлах смалу, і жалезныя вілкі, каб варушыць у ёй грэшнікаў. На Шкляныя горы ў валадаранні Кашчы герой можа ўзлезці толькі з дапамогай спецыяльна выкаваных жалезных «какцей».

Беларускаму фальклору вядомы і такі вобраз, як «жалезная гара». Менавіта на ёй знаходзіць сваю смерць асілак Ілля Мурамец, не здолеўшы падняць маленькага кацялка. У жалезнай гары хаваецца змей, але яе разламвае памочнік героя асілак Ламізялеза і дапамагае перамагчы змея.

Падчас некаторых абрадаў прысутнасць Ж. і іншых металёвых упрыгожанняў было недапушчальным, як, напрыклад, падчас вянчання. Магчыма, менавіта дзеля прыналежнасці металаў адразу некалькім, анталагічна адрозным светам.

Літ.: *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88—135; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 68, 70, 72, 88, 141, 154, 209—210; Замовы. Мн., 1992; *Левкиевская Е. Е.* Железо // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 198—201; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 109, 434; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978.

С. Санько

ЖАЛЕ́ЗНАЯ БА́БА, міфічная насельніца палёў і гародаў. Уяўлялася злой нізкарослай старою з вялікімі жалезнымі грудзямі. Яна хапае крукам дзяцей, якія асмельваюцца заходзіць адны ў яе ўладанні, каб паласавацца гароднінай, кідае іх у сваю жалезную *ступу*, таўчэ і есць. Гэтыя рысы Ж. Б. можна бачыць у вобразах *Русалкі* (параўн. палескія ўяўленні пра жытнёвых русалак «з цыцка́мі зелезнымі», якія зацягвалі ў жыта дзяцей), *Стрыгі*. Месцам жыхарства Ж. Б.называлі таксама студню, у якую яна зацягвала тых, хто туды заглядваў, і асабліва дзяцей.

Літ.: *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 94, 104; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912. С. 290; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 74; *Шаховіч М.* Дэманічныя постаці і з’явы ў народным вераванні на стыку польскай і беларускай культур // Мост праз стагоддзі: Зборнік навуковых прац. Беласток, 1982. С. 134.

У. Васілевіч

ЖАЛЕ́ЗНЫ ВОЎК, персанаж беларускай і літоўскай міфалогіі. Упершыню згадваецца ў беларуска–літоўскіх летапісах (Летапіс Археалагічнага таварыства, Летапіс Рачынскага, Альшэўскі летапіс, Румянцаўскі летапіс, Яўрэінаўскі летапіс), самыя раннія з якіх датуюцца XVI ст., у сюжэце, прысвечаным заснаванню горада *Вільні* вялікім князем літоўскім Гедымінам у пач. XIV ст. Паводле падання, князь Гедымін неяк пасля палявання заначаваў «на луце на Швинторозе» і яму прысніўся сон, што на Крывой (Лысай) гары стаіць вялікі Ж. в., а ў ім раве, «как бы сто волков выло». Пакліканы для тлумачэння сну галоўны святар *Лізрзейка* інтэрпрэтаваў гэта так: «Княже великии, волк железныи

знаменует — город столечныи тут будет, а што в нем унутри ревет, то слава его будет слынути на весь свет». Вобраз Ж. в. некаторыя даследнікі лічаць познім, літаратурнага паходжання, але гэтаму супярэчыць тое, што Ж. в. таксама згадваецца ў беларускіх казках, запісаных у XIX ст. М. Федароўскім у ваколіцах Ліды, легенда пра Ж. в. прасочваецца ў сучасным фальклоры Віленшчыны.

Таксама трэба мець на ўвазе, што гарадскім гербам Вільні з XVI ст. была выява святога Хрыстафора, які пераносіць праз раку малога Хрыста. У хрысціянскіх легендах (як усходніх, так і заходніх), а таксама ў праваслаўнай іканаграфіі св. Хрыстафор часта паказваўся сабакагаловым (вобразы *сабакі* і *ваўка* ў міфалогіі семантычна блізкія), акрамя таго, святы загінуў у малаазійскай вобласці Лікія (ад грэц. λύκος — «воўк»).

Археалагічныя раскопкі ў самай старажытнай частцы Вільні (Крывы горад, Ніжні замак, гара Гедыміна) паказалі наяўнасць усходнеславянскіх знаходак XI—XII стст. Зыходзячы з гэтага, можна казаць, што горад быў заснаваны *крывічамі* і, магчыма, у часы князя Усяслава Полацкага. Здольнасць апошняга ператварацца ў ваўка (г. зн. быць *ваўкалакам*) акцэнтуецца ў «Слове пра паход Ігаравы». Усяслаў Чарадзей у дачыненні да іншых князёў Кіеўскай Русі лічыўся як бы непрызнаным (першапачаткова імя св. Хрыстафора было Рэпрэў ад лацінскага Reprobus — «адкінуты», «асуджаны»). Выбар выявы для гарадскога герба Вільні, відавочна, быў звязаны з рэмінісцэнцыямі сапраўдных заснавальнікаў горада. Да таго ж у міфалагічных уяўленнях многіх народаў Еўропы вобраз ваўка пераважна асацыяваўся з культам правадыра вайсковай дружыны ці родапачынальніка племя.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Беларусы ў старажытнай Вільні // Спадчына. 1993. № 1. С. 17—24; Полное собрание русских летописей. Т. 35. Летописи белорусско–литовские. М., 1980. С. 96; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 2; *Zajkowski E.* Święte zwierzęta w systemie dwuwyznaniowości na etnicznych ziemiach Białorusi w XII—XV w. // Flora i fauna w kulturze średniowiecza od XII do XV wieku. Materiały XVII Seminaru Mediewistycznego. Poznań, 1997. S. 44—47.

Э. Зайкоўскі

ЖАЛЁЗНЫ ЧАЛАВЕ́К, вобраз беларускай міфалогіі, які мае адпаведнікі ў паўднёвых славян (балг. Железен човек, серб. Гвоздени човек і інш.). Уяўляўся як *волат* з *жалеза*, які ахоўвае свае лясныя ці балотныя ўладанні. На Палессі Ж. ч. палохалі дзяцей, каб тыя не хадзілі адны ў лес. Можа быць супастаўлены з такімі персанажамі, як *Жалезная Баба*, а таксама з вобразамі волатаў, якія з'яўляюцца, цалкам закаваныя ў жалезны панцыр.

Літ.: *Цыхун Г. А.* Жалезны чалавек // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 193.

С. Санько

ЖАНІ́ЦЬБА КОМІНА, **Жані́цьба пасве́та (посвета, падсве́та), Жані́цьба лучні́ка́,** абрад ушанавання пасвета, коміна, у традыцыйным сялянскім жытле — прыладаў для асвятлення хаты лучынай або дробна пасечанымі хваёвымі карэньчыкамі, якія спальваліся на «каганцы» — прыстасаваных для гэтых мэтаў старой патэльні, аскепку чыгунка або глінянай місачкі. Бытаваў пераважна на Палессі, хоць вядомыя запісы з Віленскага пав. Віленскай губ. Прымяркоўваўся да дзвюх каляндарных датаў: увесну — да Фаміного тыдня (паводле А. Я. Багдановіча), увосень — да дня Сымона/Сямёна Стоўпніка (Стаўбуна) 14 верасня (1 верасня ст. ст.). Адзначаў або пераход ад пераважна

хатніх зімовых працаў да працаў на полі, гародзе (увесну), або першае пасля летняга перапынку запальванне лучыны, якое азначала таксама пераход ад пераважна знадворкавых працаў да працаў у хаце («Як перву раз … прасці садзіліс…»). Пасвет абвязвалі *хмелем*, стужкамі, новымі *ручнікамі*, упрыгожвалі кветкамі (часам святаянскімі), абсыпалі насеннем (гарбузікамі), зернем, таксама хмелем, клалі пад яго розныя «ласошчы», у «каганец» падлівалі *гарэлку*, кідалі скрылёчкі сала, масла, што можа ўспрымацца як рытуал ахвярапрынашэння, адрасатам якога выступае як персаніфікаваны пасвет, *агонь*, так і дух–продак, які звязваўся з агнём, *печчу*. Падчас абраду моладзь выконвала або адмысловыя, або проста вясельныя песні. Цікава, што беларусы Віленшчыны выконвалі падчас абраду Ж. к. танец «Цярэшка», традыцыйны танец каляднага святочнага цыкла (гл. *Цярэшка*). Матывацыі «жаніцьбы» былі розныя: комін жэніцца з хатай, печчу, кавянёй або нават з «працай» даўгімі зімовымі вечарамі.

Комін правамерна суаднесці з узвіжанскім *крыжам*, Сусветным дрэвам/слупом як цэнтральнымі восямі мікракосму хаты і макракосму Сусвету. Такім чынам, у Ж. к. назіраем агульнародавы рытуал ушанавання хатняга свяшчэннага *агню* з праекцыяй на агонь Сусвету з магічнай мэтай спрыяння дабрабыту ў хаце, які разумеўся ў тых жа катэгорыях, як і парадак у Сусвеце, бо сам Сусвет на пэўным этапе асэнсоўваўся як пабудова з цэнтральным слупам — Сусветным дрэвам у сакральным цэнтры.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895 (рэпрынтнае выданне 1995 г.). С. 18—19; *Валодзіна Т. В.* Беларускі земляробчы каляндар: Саракі—Узвіжанне // Весці АН Беларусі: Серыя гуманіт. навук. 1996. № 3. С. 89—90; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 268—272; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 85—87; *Лозка А. Ю.* «Жаніцьба коміна» // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 193—194; Народны тэатр. Мн., 1983. С. 74—75; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 75; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 188.

Т. Валодзіна, С. Санько

ЖАНЧЫ́НА. Апазіцыя мужчынскі/жаночы ляжыць у падмурку цэнтральных супастаўленняў міфапаэтычнай мадэлі свету: *дзень/ноч*, *агонь/вада*, *неба/зямля*, верхняе/ніжняе, *правае/левае*, *цотнае/няцотнае* і да т. п. Сферу жаночага рэпрэзентуе ўсё, што звязана з нараджэннем і смерцю, здароўем і хваробай, з аховай жыцця і дабрабытам. Ж. ахвотна прыпісвалі магічныя ўласцівасці, якія абапіраюцца на ўсведамленне цеснай сакральнай сувязі жаночага пачатку са спараджальнымі функцыямі зямлі. Таму менавіта Ж. выконвалі шматлікія ўтылітарна–знакавыя дзеянні ў працэсе вырошчвання ўраджаю, толькі яны парадкавалі агародныя справы. У асноўным за Ж. замацаваліся практычныя і рытуальныя клопаты догляду хатняй жывёлы і птушак. Да сферы толькі жаночых заняткаў належалі ўсе працэсы па вырошчванні, збору і апрацоўцы *лёну* і *канапель*. Прадзенне і ткацтва, якія на міфалагічным роўні разумеюцца як метафара «стварэння свету», таксама належалі Ж., што яшчэ раз падкрэслівае яе стваральную функцыю. У большасці выпадкаў Ж. аддавалася галоўная роля ў каляндарных рытуалах і звычаях.

Далучэнне Ж. да нізу ў структурнай мадэлі, а таксама ўяўленні пра яе фізіялагічную «нечыстату» і грахоўнасць далі імпульс для залічэння Ж. да адмоўнага вартаснага полюсу. У асобных выпадках Ж. лічылася нават небяспечнай, калі адна яе прысутнасць

магла пашкодзіць будучаму ўраджаю. Калі на шляху гаспадара, які ішоў сеяць збожжа, сустракалася Ж., ён мусіў вярнуцца назад. Перакананні ў асаблівай небяспецы «жаночага» чарадзейства звязаныя і з асаблівасцямі жаночай псіхікі, з эмацыйнай актыўнасцю паводзінаў Ж.

Асаблівым статусам надзялялася цяжарная Ж., калі падвойваліся яе магічныя прадукавальныя, жыватворныя здольнасці: цяжарную Ж. прасілі першай увайсці ў новую хату, яна давала праз вароты хлеб карове, біла тую сваім *фартухом* дзеля паспяховай злучкі. Аднак стан цяжарнасці адносіў Ж. да «асабліва нячыстых» і небяспечных істотаў, што абумоўлена найперш яе «двудушшам» і знаходжаннем на мяжы жыцця і смерці. Гэтая «нечысціня» яшчэ больш набліжала цяжарную Ж. да касмалагічнага нізу, хтанічнай сферы (існавала павер'е, калі не пазычыць што–небудзь цяжарнай Ж., дык у хаце з'явіцца вялікая колькасць *мышэй*).

У большасці выпадкаў вылучаецца амбівалентнасць Ж., якая паказвае на яе асаблівае становішча ў сістэме традыцыйнай культуры, бо менавіта Ж. выступае як прадстаўнік іншага свету і таму можа ўплываць на лёсы людзей і на самую зямлю.

Такім чынам, знакавыя функцыі Ж. мелі месца ва ўсіх сферах гаспадарчай дзейнасці і жыццёвага дабрабыту беларускай вёскі. Як заўважае Т. А. Бернштам: «Жаночыя сакральныя «веды» ў параўнанні з мужчынскімі мелі больш «зямны» характар, былі пераважна магічнымі, г. зн. больш архаічнымі і ўсеабдымнымі. У вядомым сэнсе можна сказаць, што Ж. былі «гаспадынямі» зямлі — яе вонкавага і нутранога (уключаючы падземны) свету».

Літ.: *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — нач. XX в. Л., 1988; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. С. 215; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 40—75; *Иванов В. В.* Приметы и поверья крестьян Витебского уезда Витебской губернии // Записки Северо–Западного отдела ИРГО. Кн. 1. Вильна, 1910. С. 212; *Толстая С. М.* Беременность, беременная женщина // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 160—164; *Цивьян Т. В.* Оппозиция *мужской/женский* и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 77—91.

Т. Валодзіна

ЖАЎНА́, вялікі чорны **дзяцел,** паводле беларускіх міфалагічных паданняў — гэта пчаляр–бортнік, ператвораны *Богам* у *птушку* за тое, што не святкаваў у *нядзелю*, а выдзёўбваў у сасне борць для *пчол*. Іншы варыянт падання таксама гаворыць пра пакаранне Богам пчаляра пераўтварэннем яго ў птушку за той самы грэх — працу ў нядзелю, толькі ўжо чалавек рабіў засекі на дрэве, у якім была выяўлена пчаліная сям'я (такія знакі–засекі былі ў кожнага бортніка, якія сведчылі пра права на пчол). За несвяткаванне нядзелі чалавек, ператвораны ў Ж., павінны цяпер штодня, у будні і ў святы, дзяўбці дрэвы, рабіць у іх вялікія дуплы. Гэтыя паданні маюць пад сабой рэальны грунт: Ж. любіць старыя хваёвыя лясы, дзе ў тоўстых дрэвах нястомна выдзяўбае дуплы для гнездавання. Новым дуплом Ж. карыстаецца ўсяго адзін год, потым рыхтуе іншае, а ранейшае займаюць іншыя птушкі, *вавёркі*, *куніцы* і лясныя пчолы, якіх некалі было вельмі многа ў нашых барах, а борцевае пчалярства практыкавалася яшчэ ў пачатку XX стагоддзя. Так што Ж. у прыродным ланцугу ўзаемазалежнасцяў выступала сапраўдным працаўніком, які забяспечваў жыццё для

пчол. З–за яе афарбоўкі (чорны колер, чырвоная «шапачка») у Ж. склаліся няпростыя стасункі з чалавекам, яна любіць ціхія мясціны, дзе яе не палохаюць. Яе не часта можна ўбачыць, назіраць за яе жыццём. Адсюль дастатковая таямнічасць, незвычайнасць птушкі. Чырвоная «шапачка» на галаве гаварыла народнаму ўяўленню пра сувязь Ж. з *агнём*, а рэзкі крык «піць, піць» перад дажджом стаў добрай прыкметай змены стану надвор'я, перамены на *дождж*. Крык Ж., як і крык кані–*кнігаўкі* і некаторых іншых птушак, у паданні тлумачыцца тым, што Ж. не ўдзельнічала ў капанні рэк і іншых вадаёмаў, за гэта пакарана: не можа піць ваду на зямлі, а толькі дажджавыя кроплі. Ёсць іншыя прыкметы: калі Ж. ці іншы дзяцел дзяўбе сцяну ці вугал хаты, гэта значыць, што ў хаце нехта памрэ. У рускіх падзёўбанае бервяно лічылася нават непрыгодным для будынку, а толькі на дровы. Такім чынам, Ж. надаецца шмат рысаў, якія робяць яе вешчай птушкай, звязваюць са светам чалавека і светам духаў, а яе сувязь з божай жывёлкай — пчалой — надае ёй больш станоўчай значнасці.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 711—715; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 2. СПб., 1893. С. 352—353; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938. S. 52—54.

Л. Салавей

ЖА́ЎРАНАК належыць да добрых, «божых» *птушак*, шкодзіць яму, забіваць ці ўжываць у ежу лічылася грахом. Згодна з этыялагічнымі міфамі Ж. стварыў *Бог*, падкінуўшы ў *неба* камячок *зямлі*, з чаго зрабілася шэрая маленькая птушка з прыемным спевам. Ж., непрыкметна падняўшыся ў неба, заўсёды імкліва «каменем» падае на зямлю, нібы пацвярджаючы сваё «паходжанне». Спеў Ж. расшыфроўваецца як яго пахвальба; калі ўзлятае ў неба: «Палячу, палячу на неба, на неба, Схаплю бога за бараду, за бараду», а калі падае ўніз, то нібыта гаворыць: «А бог мяне кіем, кіем... Тры, тры, тры!». Звычайнага Ж. не адрознівалі ад Ж. чубатага, так узнікла паданне, нібыта Ж. не ляціць у *вырай*, а ператвараецца ў чубатага і зімуе тут, шукаючы корму на сметніках каля людскіх сяліб, адсюль і мянушка чубатаму «смяцюх». Каб выклікаць вясну, праводзілі абрад «Гуканне вясны», галоўным атрыбутам якога былі спечаныя з цеста «жаўранкі», якіх раздавалі дзецям, а аднаго спальвалі ў *печы*, відаць, у якасці ахвяры. Першы спеў Ж., што прыляцелі з выраю на веснавыя праталіны, быў сігналам да пачатку веснавых работ.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии // Этногр. обозрение. 1884. С. 81—96; *Moszyński K.* Polesie wschodnie. Warszawa, 1928. S. 165.

Л. Салавей

ЖОРНЫ, прылада для памолу зерня, ручны млын. У беларускай міфалогіі часта *камяні* выступаюць у якасці чортавых Ж. (наваколле Бягомля, в. Жукаўка Вілейскага р–на ды інш.). Паданне ў Жукаўцы гаворыць, што пакуль *чорт* быў малады, то мала думаў пра гаспадарку, а пад старасць ніхто не захацеў яго карміць і давялося яму самому здабываць ежу. Ён зрабіў з каменю Ж. і паклаў на воз. У дарозе конь стаміўся і не мог цягнуць воз. Чорт пачаў біць каня, і той скінуў у канаву Ж. Паданне пра Рагвалодаў камень, які быў каля в. Дзятлава Аршанскага р–на, гаворыць, што камень калісьці быў на чатырох нагах і меў галаву. Млынар адсек яму галаву і

зрабіў Ж. Але гэтыя Ж. самі перамалоліся ў пясок, змалолі ўсё багацце і ўсю сям'ю млынара. У вяліжскім паданні два браты *асілкі* перакідваюць Ж. цераз *Дзвіну* з берага на бераг, выпрабоўваючы сваю незвычайную сілу.

Літ.: *Дубровский С.* Рогволодов Камень // Записки Северо–Западного отделения императорского географического общества. Кн. 4. Вильна, 1914. С. 213—217; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 50; *Ляўкоў Э. А., Карабанаў А. К., Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М., Вінакураў В. Ф.* Культавыя камяні Беларусі // З глыбі вякоў. Наш край. № 2. Мн., 1997. С. 47—68; *Ляўкоў Э. А., Карабанаў А. К., Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М., Вінакураў В. Ф.* Чортавы камяні // Гістарычна–археалагічны зборнік. № XI. Мн., 1997. С. 151—156.

Л. Дучыц

ЖУРАВÉЛЬ, **жораў.** Вобраз Ж. у вераваннях беларусаў у многім пераклікаецца з вобразам *бусла*. Яднае іх перадусім вонкавае падабенства, а таксама ўспрыманне як *птушак* іншасвету ў яго станоўчым разуменні. Ж. лічылі носьбітамі дабрабыту — убачыўшы іх, казалі: «Здароў будзь». Ж., як і бусла, бралі ў свой гурт калядоўнікі. У Асіповіцкім р–не да пераапранутага ў Ж. звярталіся: «Жораў, жораў! Пакажы свой нораў. Сцягні блін, вылеці ў комін». У песні «наляталі журавы із чужое стараны, селі–палі на раллі дай расказвалі». Іх прылёт з «чужой стараны» і тлумачыць валоданне ведамі, сакральнай інфармацыяй. Менавіта як апякун–продак успрымаецца Ж. у вядомай казцы пра чароўную торбачку ды рог, якія ён дорыць беднаму дзеду.

Табу на прамое называнне гэтай птушкі Ж. — «трэба казаць весялец, а не журавель, а то будзеш увесь год журыцца» — зыходзіць з прынцыпаў народнаэтымалагічнай магіі, хаця можа мець і глыбейшыя вытокі.

Значэнне фальклорнага вобраза Ж. падкрэслівае яго актыўны, мужчынскі пачатак — узгадаем аднайменную гульню, выразы накшталт «панадзіўся журавель у нашу канапель» ды інш.

Літ.: Гура А. В. Журавль // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 228—229; Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 196—197.

Т. Валодзіна

ЖЫВЁЛЫ. Культ Ж. вядомы ў многіх народаў свету і яго адгалоскі захаваліся да нашых дзён. У міфалогіі Ж. выступаюць як адзін з варыянтаў сімвалічнага коду. У судачыненнях з трохчасткавым падзелам Сусветнага дрэва з верхам звязваюцца *птушкі*, з сярэдзінай — капытныя Ж., а з нізам — *змеі*, *жабы*, *мышы*, *рыбы*, *бабры*, выдры. У казках Ж. часта выступаюць у якасці цудоўных памочніках герояў або як самастойныя персанажы. Ж. шырока распаўсюджаны ў сферы сімволікі, геральдыкі, у ювелірным мастацтве. Дзіцячыя цацкі робяць у выглядзе Ж. Пякуць крэндзелі ў форме Ж., а таксама каравайныя фігуркі, звязаныя з магіяй плоднасці. У старажытнасці былі пашыраныя амулеты з іклаў і зубоў свойскіх і дзікіх Ж.

Абрады, звязаныя з Ж., скіраваныя на тое, каб надаць сілу і здольнасці Ж. людзям (абрад *Камаедзіцы*, ваджэнне *мядзведзя*, «пячы ката», калядныя абрады з казою і да т. п.). Мядзведзя, *сабаку*, *бусла*, *жаўну* і некаторых іншых Ж. беларускі фальклор лічыць ператворанымі людзьмі.

Ж. выступалі ў ролі будаўнічай ахвяры (асабліва *конь*, *певень*, *курыца*). Перад засяленнем гаспадара ў новы дом у ім начуюць Ж.: у першую ноч певень і курыца, у другую — *гусь* або *кот* і котка, у трэцюю — парася, у чацвертую — *авечка*, у пятую — *карова*, у шостую — *конь*. І толькі на сёмую ноч,

калі ўдала прайшлі папярэднія, засяляўся гаспадар. Ідэя такой герархіі мае агульнаіндаеўрапейскія вытокі.

Пэўную ролю адыгрывалі Ж. у пахавальным абрадзе, пра што сведчаць фаўністычныя знаходкі ў старажытных пахаваннях: напрыклад, косці каня знойдзены ў курганах X—XII стст. блізу в. Дарахі Гарадоцкага, в. Патока Клічаўскага, у грунтовым могільніку блізу в. Велямічы Столінскага, касцяк свінні ў кургане каля в. Нісімкавічы Чачэрскага р–наў, косткі каровы, якія былі перавязаныя скураным раменьчыкам, у кургане блізу в. Батвінаўка Чачэрскага р–на ды інш.). На Палессі напярэдадні *Купалля* адбывалася спальванне костак каня, каровы, авечкі.

Каб унікнуць эпідэміі, у ахвяру прыносілі Ж. (на Барысаўшчыне на перакрыжаванні дарог закопвалі жывым *чорнага* пеўня, яго ж на Смаленшчыне спальвалі перад *абворваннем* вёскі і г. д.). Шмат магічных дзеянняў рабілася ў народнай ветэрынарыі (на Навагрудчыне карову, якая ацялілася, пакрывалі якой–небудзь вопраткай і паілі спецыяльнымі напарамі). Магічныя дзеянні здзяйснялі пры продажы–куплі жывёлы. Так, на Піншчыне крыжападобна выстрыгалі шэрсць з крыжа цяляці, якога збіраліся прадаваць, і затыкалі ў сцяну хлява (каб карова пасля продажу яе дзіцяці не перастала даіцца), купленую карову ці каня пры ўводзе ў двор аблівалі *вадой*, каб ведала дарогу дамоў, скармлівалі новаўведзенай жывёліне *хлеб* з *соллю* з пячной засланкі і г. д.).

У Беларусі шырокавядомыя валуны, якія, паводле народных уяўленняў, лічаццаператворанымі Ж. (камяні–валы блізу вв. Быкавічы Бярэзінскага, Бібікі Мазырскага, Лазовічы Нясвіжскага, Крынкі Асіповіцкага, Сцеберакі Вілейскага, Іканы Барысаўскага, Брынеў Петрыкаўскага р–наў; камяні–мядзведзі блізу в. Знаменка Крупскага, Юхнаўка Докшыцкага р–наў ды інш.). Кажуць, што некаторыя *камяні* лячылі Ж. Каля в. Краснагорка Браслаўскага р–на ёсць камень са *следам* каня. Дажджавая вада са слядка на камені лечыць коней. Вадой са слядка на камені блізу в. Навіцкавічы Камянецкага р–на лечаць бародаўкі ў кароў. Вядомы *камяні–следавікі* са слядамі мядзведзя (в. Наўгароды Мёрскага, Пушкары Сенненскага р–наў), ката (Кеўлы Смаргонскага р–на). На камені блізу в. Журавец Асіповіцкага р–на ў народзе паглыбленні называлі слядамі мядзведзя, *ваўка*, *зайца* і лісіцы. Паводле падання, камень ляжыць з таго часу, калі яшчэ быў мяккі, і кожны звер, які прабягаў міма, пакідаў на ім свой след. Ёсць таксама камяні, звязаныя са змеямі (Змееў камень блізу в. Гогалеўка Чашніцкага, Валэйкішкі Астравецкага р–наў ды інш.). Малюнкі Ж. (сабакі, пеўня, ката і бусла) былі праскрабаны на Святой сасне, якая яшчэ ў пачатку XX ст. расла на шырокавядомай у наваколлі Шчыткавіцкай прошчы на Бабруйшчыне (цяпер тэрыторыя Старадарожскага р–на).

Ж. у народным мастацтве беларусаў пашыраны з першабытных часоў, калі з імі звязвалася складаная сістэма павер'яў, ім прыпісвалася ахоўная функцыя. На думку першабытных людзей, сілуэты Ж. у дэкоры вырабаў ці вырашэнне формы вырабу ў выглядзе свяшчэннай Ж. павінна было забяспечыць здароўе, дабрабыт, засцерагчы ад нячыстай сілы.

Схематычныя гравіраваныя малюнкі ці дробная пластыка зааморфнага характару на тэрыторыі Беларусі вядомыя з часоў неаліту. На Паазер'і на сценках керамічных вырабаў трапляюцца выявы, што нагадваюць змеяў. Вельмі дакладна зроблена падвеска–амулет у выглядзе змяі са стаянкі

Асавец Бешанковіцкага р–на. Багатыя знаходкі трапляюцца пры раскопках гарадзішчаў жалезнага веку, асабліва ў Падняпроўі. Досыць рэалістычна з гліны вылеплены коні, сабакі ды іншыя свойскія Ж. Матывы Ж. (коней, сабак, ільвоў), т. зв. «тэраталагічны (звярыны) стыль», вельмі папулярны ў аздабленні рэчаў дружынна–баярскага побыту XI—XIII стст.: накладак калчаноў, рукаятак нажоў, зброі ды інш.

У народным мастацтве беларусаў найбольшай папулярнасцю карысталіся вобразы каня, *казы*, *барана*. Іх сілуэты можна бачыць у дэкоры народнага жытла (*вільчакі*, ліштвы, каваныя *клямкі*), на драўляных каўшах–карцах, дошках–штампах для фігурнага пячэння, у вырашэнні гліняных цацак–свістулек. У наш час сімвалічная роля вобразаў Ж. страчаная, але яны з'яўляюцца асноваю для формаўтварэння вырабаў утылітарна–мастацкага характару ў саломапляценні, глінянай і драўлянай пластыцы ды інш. Традыцыйныя вобразы дапоўнілі новыя: зубра, ільва, *аленя*, ката.

***Літ.*:** *Байбурин А. К.* «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 155—162; *Богданов В. В.* Древние и современные погребения животных в России // Этнографическое обозрение. 1916. Вып. 3—4. С. 86—112; *Дучыц Л.* Жывёлы і птушкі ў пахавальным абрадзе курганоў Беларусі // Гістарычна–археалагічны зборнік. 1997. № 11. С. 147—150; *Жабінская М. П.* Складзі ўзор сам: народны арнамент у побыце. Мн., 1992; *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994; *Журавлев А. Ф.* К ареальной характеристике восточнославянской скотоводческой охранительной магии (обряды при эпизоотиях) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977. С. 227—232; *Иванов Вяч. Вс.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 150—154; *Кацар М. С.* Беларускі арнамент. Ткацтва. Вышыўка. Мн., 1996; *Крук І.І.* Асаблівасці кампазіцыі ўсходнеславянскіх казак пра жывёл // Быт і культура беларусаў. Тэзісы дакладаў навуковай канферэнцыі. Мн., 1994. С. 86—88; *Нікольскі Н. М.* Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства // Працы секцыі этнаграфіі. Мн., 1933. Т. III. С. 3—79; *Сахута Я. М.* Беларуская народная кераміка. Мн., 1987; *ён жа*: Народнае мастацтва Беларусі. Мн., 1997; *Соколова З. П.* Культ животных в религиях. М., 1972.

Л. Дучыц, Я. Сахута

ЖЫВОТ, адзін з найважнейшых органаў цела, які звязаны з жыццёвай, фізічна–крэацыйнай, спажывецкай функцыямі. У беларускай традыцыйнай культуры Ж. выступае як сімвал жыцця побач з *галавой*, *сэрцам*, прычым у пары з апошнім асабліва часта: «Каб і сэрца не сушылі, і жывата не крушылі». У замовах Ж. звязаны з *печчу*, што адпавядае іх функцыянальнаму падабенству ў чалавечым і хатнім арганізмах, марфалогія якіх тут відавочна суадносіцца. Ж. як жыццёва–крэацыйны элемент можа выступаць і ў гіпертрафавана–карнавальным значэнні. Празмерны Ж., які з'яўляецца ў еўрапейскай традыцыі адным з сімвалаў чалавечага «нізу», у беларусаў робіцца гратэскным элементам адмоўных персанажаў, нячысцікаў. Так, у казачнага Кокаця «пуза... сем метраў»; *вадзянік* з «азызлым пузам». Разам з тым бог зімы *Зюзя* таксама тоўсты. У беларускай традыцыйна–побытавай культуры не склаўся, у адрозненне, напрыклад, ад рускай, рэпрэзентацыйна–мадэльны культ Ж., калі вялікі Ж., выстаўлены напаказ, лічыцца сведчаннем высокага сацыяльнага статуса.

***Літ.*:** Замовы. Мн., 1992.

І. Вуглік

ЖЫД, **яўрэй,** персанаж беларускага фальклору, асацыяваны з прадстаўнікамі этнасу, які сфармаваўся на тэрыторыі Палесціны ў канцы II тысячагоддзя да н. э. На тэрыторыі Беларусі жыды–мігранты вядомыя з XIV ст. Большасць іх жыла ў гарадах і мястэчках замкнёнымі тэрытарыяльнымі абшчынамі (кагаламі). Своеасаблівасцю вызначаліся іх выгляд, вопратка, ежа, культавае дойлідства. Ж. (як і *цыган*) быў адным з вясельных персанажаў беларускага *вяселля*, а таксама батлейкі. Ж. фігуруе ў беларускіх паданнях і казках (казка пра вандроўку жыдоў). Сярод масак калядоўнікаў абавязковым персанажам быў Ж. (этнаграфічныя дэталі — белая *маска*, гарбатасць фігуры).

Некаторыя ўяўленні аб з’явах надвор’я звязваюцца з Ж. (*дождж* пры *сонцы* — жыдоўскі дождж, цыганскі дождж). Падчас абраду выклікання дажджу на Палессі ў калодзеж кідалі *гаршчок*, украдзены ў суседзяў–яўрэяў, аблівалі жыдоў вадой (в. Барбараў Мазырскага р–на).

Для народнай дэманалогіі характэрныя ўяўленні аб яўрэях–знахарах, уяўленні аб *хапуне* (чорт хапае Ж. у судную ноч).

Князь–возера або Чырвонае возера на Палессі мае таксама найменне Жыд–возера. Паводле падання, назва паходзіць ад таго, што адзін з князёў (у розных варыянтах Радзівіл, Вітгенштайн, нехта з Ягелаў) закахаўся ў жыдоўку. Ён баяўся яе бацькоў і таму пабудаваў на возеры замак і пасяліўся там з каханкай. Але вясенні павадак разбурыў замак. Ад таго і пайшла назва — Жыд–возера. У былым Пінскім павеце блізу в. Кухоцкая Воля пра тры курганы запісана паданне, што ў адным пахаваны *татары*, у другім — прыгнаныя аднекуль Ж. і ў трэцім — хрысціяне. У Беларусі вядомыя мікратапонімы ад слова Ж. — гарадзішча Жыдава Гара, камень Жыдоўская ярмолка (паблізу Суража), Жыдоўскія могліцы (на Палессі) ды інш.

Літ.: *Белова О*. Евреи в обрядах и поверьях полешуков (этнокультурные стереотипы в народной традиции) // Загароддзе–2: Матэр. навукова–краязнаўчай канферэнцыі «Палессе — скрыжаванне культур і часу». 25—27 верасня. Пінск, 1999. Мінск, 2000. С. 80—82; *Лобач Ул.* Да гісторыі фармавання негатыўнага этнастэрэатыпу адносна жыдоў на Беларусі //Нацыянальныя меншасці Беларусі. Кн. 2. Брэст—Мінск—Віцебск, 1996; *Марзалюк А. В., Марзалюк І. А.* Да пытання аб фарміраванні негатыўнага вобраза яўрэя ў ментальнасці насельніцтва Беларусі эпохі Сярэднявечча // Этнаграфія Беларускага Падняпроўя. Мат. навук. канф. Магілёў, 1999. С. 24—30; *Н. К.* Заметки о городе Борисове и его уезде // Памятная книжка Виленского генерал–губернаторства на 1868 год. СПб., 1868. С. 101—102; Описание церквей и приходов Минской епархии. Вып. VI. Пинский уезд. Мн., 1897. С. 79; *Соколов В*. Поездка на озеро Князь–Жид Мозырского уезда // Минские губернские ведомости. 1869. № 35, 36.

Л. Дучыц

ЖЫ́ЖАЛЬ, Жыж, Жы́жа, паводле звестак фалькларыстаў XIX ст. — бог *агню*. Згодна з паведамленнем П. Драўлянскага (П. Шпілеўскага), у Ж. верылі пераважна на тэрыторыі Мінскай губерні. Беларусы ўяўлялі, што Ж. расхаджвае пад *зямлёй* і там выпускае з сябе агонь. Калі ён робіць гэта паціху, то саграваецца зямля, а калі хутка, то ўзнікаюць на зямной паверхні *пажары*, якія знішчаюць лясы і сенажаці, высушваюць палі і агароды, ад чаго яны робяцца бясплоднымі. Існавалі выслоўі: «Жыж унадзіўся», г. зн. «сталі часта ўзнікаць засуха ці пажар»; «няўмычны, як Жыж» — «неадчэпны, прыліпчывы, як Жыж»; «Жыжка села» —

абазначэнне лішая, вогніка на вуснах. З інфармацыі П. Драўлянскага можна зрабіць выснову, што Ж. — бог толькі падземнага і зямнога агню і не меў дачынення да агню сонечнага, нябеснага. Зрэшты, магло быць, што імя гэтага персанажа міфалогіі было штучна створана прадстаўнікамі міфалагічнай школы на аснове дзіцячай назвы агню — «жыжа». Параўн. таксама літ. žiužė «агонь» (з дзіцячай мовы), суадносіны якога з беларускім словам такія ж, як у бел. *Зюзя* : азызнуць «змерзнуць». Усе словы этымалагічна роднасныя, у аснове іх ляжыць сема «быць пякучым» (бел. жыжкі «пякучы» пра агонь, крапіву і да т. п.).

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 93—94.

Э. Зайкоўскі, С. Санько

ЖЫ́ТА, найважнейшая збожжавая культура беларусаў, значна міфалагізаваная ў народнай свядомасці. Пра Ж. існуе некалькі міфалагічных сюжэтаў больш позняга паходжання: а) Ж. на зямлі пайшло з таго каласка, што *Бог* скінуў па просьбе галодных *сабак*. Каласок разарвалі сабакі, а адно зерне трапіла ў зямлю, з яго вырасла Ж. такое буйное, што з каласка намалацілі бочку зерня. З таго часу ў людзей ёсць Ж.; б) Калі Бог першы раз пасеяў Ж. на зямлі, яно радзілася буйным, як *боб*, каласы былі вялікія, салома высокая. Аднак *чорт* прыдумаў гнаць з Ж. *гарэлку*, з таго часу Ж. стала дробным, бо навошта ж божы дар перарабляць у атруту; в) Людзі цяпер вельмі шануюць *хлеб*, але некалі так не было, хлеба было шмат, і яго кавалкі валяліся пад нагамі, на дварэ, у хляве, усюды. Убачыўшы такую непавагу да хлеба, Бог адабраў яго ў людзей. *Кот* і сабака пачалі прасіць у Бога хлеба, і ён даў ім па каласку. Чалавек адабраў іх, пасеяў, Ж. зноў развялося, але хлеб людзі пачалі шанаваць з таго часу.

Ж. раўназначна багаццю, раю, назва «рай» захавалася ў абрадзе дажынак і абрадавых зажыначных песнях.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 74—75.

Л. Салавей

ЖЫ́ТНЯЯ БА́БА, персанаж беларускай міфалогіі, жаночая пара *Жытня*. Уяўлялася ў абліччы нейкай фантастычнай жанчыны з каласамі на галаве і зоркамі па баках. Відавочна, тоесная Талацэ (Багіні), якая выбіралася з ліку прыгожых незамужніх дзяўчат падчас дажынак. У Бельскім пав. Смаленскай губ. апошні *сноп* апраналі ў *кашулю* і абвязвалі *хусткай*, называючы «бабай». «Бабу» з песнямі неслі з поля ў двор гаспадара і ставілі ў хаце на покуце на час святочнай вячэры. Па заканчэнні «бабу» адносілі ў гумно.

Літ.: Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 247, 254; *Піліпенка М. Ф.* Жытняя баба // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 199.

С. Санько

ЖЫ́ЦЕНЬ, бог восені, які спрыяе росту і выспяванню збажыны, гароднiны. Яго ўяўлялі нізкарослай істотай сталага веку — худым і нават кашчавым, з ускудлачанымі *валасамі*. Асаблівасць яго выгляду — тры *вокі* (адно на патыліцы). Сагнуўшыся, ён ціха расхаджвае па палях і агародах, аглядаючы навокал, ці добра прыбраны ўраджай на нівах. Знайшоўшы шмат каласоў, пакінутых нядбайнымі жнеямі, Ж. падбірае іх і звязвае ў *сноп*, а потым пераносіць на той жніўнік, дзе збожжа сабрана з ашчаднасцю. У выніку

на першай ніве на наступны год усё прападзе, а на другой — можна чакаць вялікага ўраджаю. Тое ж здараецца і на агародах. Убачыўшы каго–небудзь з гаспадароў, Ж. падыходзіць да яго і грозіць пальцам, што ў будучым абяцае неўраджай. Гэтым жэстам Ж., які паўстае часам у выглядзе *жабрака* з торбаю, папярэджвае кожнага стрэчнага пра вялікі ўсеагульны голад. Ж. у аблíччы жабрака можа з'явіцца і перад старанным і беражлівым гаспадаром, даючы яму, такім чынам, знак пра набліжэнне небяспекі, каб той падрыхтаваў запас хлеба на галодны год. Клапатлівы Ж. заўсёды нябачна прысутнічае пры восеньскай сяўбе. Ходзячы па полі, ён сурова ўзіраецца пад ногі, утоптвае зерне, каб ніводнае не прапала і каб яно хутчэй апладнілася зямнымі сокамі. Імя Ж. увайшло ў прымаўкі: «Жыцень хлеба даў», «Барждджэй да Жытня, калі ў засеку хлеба не прытне» (г. зн. звальваюць віну на Ж., калі ў стадоле бракуе хлеба), «Жыцень з кабзой (торбай), голад на двор». Ж. быў вядомы пераважна ў Магілёўскай і Мінскай губернях.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. Спб., 1846. Прибавления. Книга 4. С. 93—94; Живописная Россия. Т. III. Ч. 2. СПб.; М., 1882. С. 268—269; *Соболевский Д.* Белорусы и Белоруссия // Чырвоны шлях. 1918. № 9—10.

У. Васілевіч

ЖЭРАБ'І, агульная назва прадметаў, якія служылі пры абрадах *варажбы*.

Усе старажытныя аўтары, якія пісалі пра славян: візантыйскія гісторыкі, арабскія падарожнікі, нямецкія храністы, сведчаць, што славянскія народы перад усімі больш–менш важнымі і грунтоўнымі справамі шмат увагі аддавалі правядзенню абрадаў варажбы, каб даведацца пра лёс прадпрыемства. Лічылася, што варажба дае адказ боствау на пытанне і паказвае іх волю. Такім чынам развязваліся і розныя спрэчныя пытанні.

Нямецкія храністы апісваюць Ж. у выглядзе нейкіх драўляных прадметаў, якія кідалі на зямлю. Археалагічныя дадзеныя сведчаць і пра існаванне касцяных шасцігранных прамавугольнікаў з разметкай на асобных гранях. На малюнках Радзівілаўскага летапісу падобныя прадметы бачым у руках кіяўлян: яны кідаюць Ж. на чалавека, які будзе прынесены ў ахвяру. Ж. выпала на варагаў–хрысціян. Шмат падобных костак сустракаецца ў дружынных пахаваннях паганскіх часоў перыяду Кіеўскай Русі. Знойдзены яны і на тэрыторыі Беларусі, напрыклад у Мінску.

Варажылі і па паводзінах *жывёлы*. Магчыма, адсюль узнікла назва «жарабец» пры азначэнні коней і птушак.

Літ.: *Штыхаў Г. В.* Вырабы старабеларускай дробнай пластыкі: Помнікі мастацкай культуры Беларусі. Мн., 1989. С. 172—174.

А. Прохараў

ЗАБАРОНА, універсальная форма рэгламентацыі грамадскіх паводзін. Рэгулюе, рэгламентуе, прадпісвае, упарадкоўвае характар і змест жыццядзейнасці чалавека ва ўсіх сферах, утрымлівае пачатак культурнага ўпарадкавання і ўпарадкаванасці. Узнікненне і складванне асноў З. і — шырэй — сістэмы З. звязана з асаблівасцямі псіхалагічна–ментальнай арганізацыі і дзейнасці ранняга чалавека. Фармаванне З. цесна было злітавана з паступовым усведамленнем неабходнасці ўнармавання першапачатковага Хаосу, неасвоенай Прыроды. Пачатковымі стадыямі складвання З. можна лічыць інтуітыўныя рэакцыі ранняга чалавека з яго міфалагічнай свядомасцю на штодзённую практыку.

З развіццём працэсаў дыферэнцыяцыі З. як норма выконвае функцыю камунікацыі, падтрымліваючы становішча раўнавагі індывіда ў дачыненні з Прыродай і — шырэй — Космасам. Напаўненне З. культурным зместам з'яўляецца лагічным вынікам працэсаў усведамлення і асэнсавання чалавекам свайго месца ў Сусвеце.

У выніку ўпарадкавання дачыненняў чалавека на ўсіх роўнях жыццядзейнасці сфармаваліся З. гаспадарчага (утылітарна–побытавага), сацыяльна–грамадскага, уласна культурнага кшталту. У сферы гаспадарчай дзейнасці забаранялася выконваць канкрэтную працу на працягу пэўных каляндарна–святочных дат. Напрыклад, у дні *Калядаў* забаранялася што–небудзь шыць, вязаць, круціць, прасці. Лічылася, што парушэнне З. можа паўплываць на прыплод свойскай жывёлы, адбіцца на дабрабыце гаспадаркі. Цікавай каляднай забаронай з'яўляецца З. выносіць на працягу Калядаў *смецце* з *хаты*, у адваротным жа выпадку куры будуць «драць» чужыя грады. Дадзеныя дзеянні забаранялася выконваць і на працягу Траецкага (Сёмушнага) тыдня, што назіраецца, напрыклад, на Крупшчыне. Як значна пазнейшы этап функцыянавання інстытута З. з'яўляецца магчымасць зняцця, ліквідацыі вынікаў парушэння З. пры гаспадарчай неабходнасці шляхам рассякання *веніка* на *парозе*, паркана (віткі, якой мацавалася парканіна). З. на пэўныя віды гаспадарчай дзейнасці ў час Калядаў і на Сёмушным тыдні сведчыць аб фармаванні яе яшчэ ў язычніцкія часы, пра што сведчаць самі назовы гэтых святаў. Значна пазней З. на працу распаўсюдзілася і на істотныя даты рэлігійнага календара.

Як рэгулятыўная норма З. абыймала ўсе сферы гаспадарчай дзейнасці. Яе рэгламентацыя ахоплівала працэсы сяўбы, збору ўраджаю, куплі–продажу, будаўніцтва, нарыхтовак зімовых прыпасаў ды інш.

У сацыяльна–грамадскай сферы З. рэгулявала і ўпарадкоўвала дачыненні чалавека ў супольнасці: у сям'і (працяг *роду*), у калектыве (у грамадзе), у родзе — гэта на нутраным роўні; з іншымі супольнасцямі: іншым родам, у *дарозе* і г. д. — гэта на

роўні вонкавым, сувязяў з навакольным светам.

Галоўная сутнасная характарыстыка З. — яе парогавасць. Гэтая асаблівасць шырока адлюстравана і ў галіне духоўнай дзейнасці чалавека. Сфера яе праяўлення і распаўсюджвання абыймае прастору ад месца і часу выканання канкрэтных абрадавых комплексаў, улучаючы іх вербальны кампанент, і да адлюстравання ў творах вуснай народнай паэзіі. У мінулым выкананне, напрыклад, каляднай абраднасці сярод іншых змястоўных роўняў лічылася і разглядалася як сакральна–магічны акт тварэння і стварэння. Таму прымацаванасць яе вытрымлівалася строга. Як пэўная норма З. знайшла сваё адлюстраванне і на роўні асобнага тэксту. Прыкладам існавання канкрэтнай З. на сацыяльна–грамадскім роўні і наступным яе адлюстраваннем у творы можа служыць народная песня «Чаму не прыйшоў, як месяц узыйшоў...», у якой юнак у сваё апраўданне гаворыць, што «малая (варыянт — старшая) сястра, // Каб яна не ўзрасла, // Сядзелка схавала». Як уласна мастацкая з'ява З. знайшла сваё праяўленне ў каляндарнай і сямейнай паэзіі і абраднасці, у замовах — найстаражытнейшым пласце народнай свядомасці і фальклорным жанры, у казках (асабліва чарадзейных), у баладах (часцей міфалагічнага характару і з адпаведнымі матывамі), у легендах (найбольш касмаганічнага тыпу) і многіх іншых вуснапаэтычных жанрах. У кожным фальклорным жанры рэалізацыя З. мае сваю спецыфіку, але агульным тут з'яўляецца сведчанне пераходу ў шэрагу яе функцыянавання ў іншы статус, якога звычайна толькі і можна дасягнуць праз парушэнне яе як нормы. Адсюль вынікае сюжэтаарганізуючая і стваральная функцыя З. Арганічная прысутнасць З. у фальклорных творах ускосна сведчыць пра язычніцкія пласты і вытокі яе фармавання, калі панавала міфалагічная свядомасць.

У працэсе развіцця інстытуцыяльнай З. з яе пачатковым сакральна–магічным статусам трансфармавалася ў звычаёвы комплекс рознанакіраванага характару і значэння; захоўваецца і на сучасным этапе ў многіх сферах жыццядзейнасці чалавека.

Літ.: *Шарая О. Н.* Запрет // Восточно–славянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Мн., 1993; *Пропп В. Я.* Морфология сказки. М., 1998.

А. Цітавец

ЗАЗОЎКА, дэманічная лясная істота. Мела выгляд надзвычай прыгожай дзяўчыны з русымі густымі *валасамі*, такімі доўгімі, што ёй непатрэбна было *адзенне*. Шмат маладых мужчын і хлапцоў паддавалася на яе чары. Калі яна паказвалася якому–небудзь чалавеку, той, нягледзячы на перасцярогі, як заварожаны, ішоў за ёю. Яна клікала яго па імені мілагучным голасам, пералівіста смяялася, то паказвалася, то знікала, заманьваючы глыбей у лес прывабнымі рухамі свайго стройнага цела. Пры гэтым час ад часу адхінала валасы з самых патаемных мясцін. Завёўшы глыбока ў лес, лашчыла свайго абранніка, як ніводная жанчына. Рэдка які мужчына вяртаўся ад З., некаторыя гінулі ад яе прагнага кахання. Тыя ж, каторыя ўсё ж вярталіся да сваіх жонак ці каханак, праз некаторы час зноў сыходзілі назад у лес, каб больш ужо ніколі не вярнуцца. Часта такіх мужчын знаходзілі павешанымі ў лесе. Не кожнага З. прымала двойчы, і тады яны самі губілі свае жыцці. Голас у З. быў чысты і меладычны, песні адмысловыя, панскія, таму нават не паказваючы сваёй вабнасці, З. магла заманіць да сябе кожнага, хто яе

заслухаецца. На зіму З. некуды знікала. Паводле адных меркаванняў, упадала ў зімовую спячку ці на маразы пераходзіла ў нейкі свой асабісты свет; паводле другіх — абарочвалася лябёдкаю і разам з сапраўднымі *лебядзямі* адлятала ў *вырай*. З. уяўляе сабою разнавіднасць *русалак*. Згадвалася на Вілейшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 514—515.

У. Васілевіч

ЗАЛАТА́Я ГАРА́, вобраз беларускага фальклору, які сімвалічна ўвасабляе сакральны цэнтр і вось Сусвету (axis Mundi). Вяршыня З. г. сімвалізуе *неба* (параўн. у замове «Уранні і ўвечары прыбывай, малако, з поўнага месяца, з яснае зары, з залатое гары»). З. г. — адзін з элементаў ландшафтавага коду, якім мадэлююцца ідэальныя прастора і час, у прыватнасці *вырай*. У валачобных песнях — гэта ідэальны падворак гаспадара, як месца тэафаніі (богаз‘яўлення). Двор стаіць на З. г. (варыянт: сама З. г. стаіць пасярод двара), абгароджаны тынам, вакол цячэ рака, пасярод сада расце цудоўнае дрэва з залатой карой, залатым веццем і лісцем. Гэты двор зусім не выпадкова параўноўваецца ў песнях з «раем»: «У тваім дварку, як у райку, // Сады цвітуць, пчолкі звіняць...» З. г. выступае як месца тэафаніі і ў замовах (параўн. «Ішоў Гасподзь Бог Сус Хрыстос па залатой гарэ, няслі залатыя ключы...» і пад.). Вобраз З. г. мае блізкія адпаведнікі ў іншых індаеўрапейскіх міфалогіях. У роднасных культурах ёй адпавядаюць індыйская «залатая Мэру» — месца знаходжання багоў, іранская Хара Бэрэзайці («Высокая Хара») або Рыпейскія горы ў грэкаў.

Вобраз З. г. адбіўся і ў мясцовых назвах: Залатая гара на Стаўбцоўшчыне; Залатая горка — колішняя ваколіца Менска, цяпер — вуліца ў цэнтры горада; Гара Залатая ў наваколлі Халопенічаў, Залатая гара каля в. Вярба Дрыбінскага р–на, Залатая горка каля в. Прошкава Глыбоцкага р–на, вёска ў Смалявіцкім р–не. Але, што не менш цікава, ёсць у нас і свае Райскія горы — узгор'е паміж Неўлем і Себежам, якое з'яўляецца водападзелам паміж *Дзвіной* і Вялікай. З іх найбольш вядомая Багатыр Гара (гл. *Багатырка*) паблізу мястэчка Расоны, якую народнае паданне звязвае з жанчынай–*асілкам*, апошнія ў сваю чаргу разумеліся як першанасельнікі нашага краю.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 74—75; *Віцьбіч Юрка*. Плыве з–пад Сьвятое гары Нёман. Рэпрынтнае выданне. Мн., 1995. С. 35; Замовы. Мн., 1992. С. 82, 173, 328; Мікратапанімія Беларусі. Матэрыялы. Мн., 1974. С. 91; *Прышчэпчык А. М.* Састаўныя мікратапонімы Стаўбцоўшчыны // Беларускі лінгвістычны зборнік. Мн., 1966. С. 218—226; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 152, 170.

С. Санько

ЗАЛОМ, **за́вітка, заві́так, ку́кла, каўту́н**, пучок зламаных і асаблівым чынам закручаных сцяблін *жыта* ці іншага збожжа, знак шкадлівага чарадзейства. З. выклікаў панічны страх. Паводле ўяўленняў беларусаў, шкоднае дзеянне З. можна было нейтралізаваць толькі адпаведнымі магічнымі чыннасцямі «спецыяліста» — *чараўніка*, шаптуна ці хрысціянскага святара. Без гэтага гаспадары нівы баяліся пачаць жніво, бо З. абавязкова прыносіў няшчасце, нават смерць гаспадару ці каму з яго сям'і. Старажытная вера трымалася да сярэдзіны XX ст., калі машынная ўборка на калгасных (не ўласных) палях перавяла многія архаічныя з'явы ва ўспамін людзей старога пакалення.

Літ.: Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 202—203; *Jan ze Swisłoczy.* Kramarz wędrowny. Wilno, 1821. (Залом у ваколіцах Будслава, цяпер Мядзельскі р–н); Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 86.

Л. Салавей

ЗАМОВА, рытмічна арганізаваныя творы формульнага характару, якім надавалася сіла магічнага ўздзеяння для дасягнення розных практычных мэтаў. Утылітарная накіраванасць З. ляжыць у аснове іх класіфікацыі. З. выкарыстоўваліся ў гаспадарчай, асабістай, сацыяльнай сферах, практычна ва ўсіх выпадках жыцця. Адсюль іх падзел на прамысловыя (гаспадарчыя), лячэбныя, любоўныя і сацыяльна–побытавыя (пазнейшае ўтварэнне). Найбольш архаічнымі з'яўляюцца прамысловыя і лекавыя З., у якіх адлюстравана ўшанаванне *вады*, *Лесавіка*, *Хатніка* і ахвярапрынашэнні ім. Уплыў хрысціянства на структуру і сутнасць З. з'яўляецца чыста намінальным (увядзенне хрысціянскіх персанажаў). У беларускай традыцыйнай супольнасці найбольш шырокае бытаванне мелі лячэбныя З., якімі валодалі не толькі *знахары* і *чараўнікі*, але і простыя вяскоўцы. У другой палове XX ст. у беларускай вёсцы ўсе асноўныя віды З. працягвалі бытаваць, не страціўшы свайго функцыянальнага прызначэння.

Літ.: Бабуля так лячыла...: Замовы ад хвароб. Мн., 1992; *Барташэвіч Г. А.* Магічнае слова. Мн., 1990; Замовы. Мн., 1992.

У. Лобач

ЗАМОК, у народных вераваннях выступаў як сімвал аховы, з'яднання ці раз'яднання. Разам з *ключом* згадваўся і выкарыстоўваўся пры разнастайных жыццёвых здарэннях, станавіўся элементам пэўных магічных *замоваў* і дзеянняў, напаўняючыся ў кожным канкрэтным выпадку адметным сэнсам. Замкнуты З. выкарыстоўваўся ў часе першага выпасу жывёлы, на *Юр'я*, дзе выконваў функцыю *абярэга* ад *ваўкоў*. У гэты дзень яго кідалі пад дзверы хлява, яго насілі пастухі ў кішэнях («Няхай замкнецца ў ваўка пашча на ўсё лета!»). Калі жывёла гублялася, замыкалі З., і *знахары* чыталі над ім замовы, пакуль скаціна не вярталася. Калі ж у лесе знаходзілі толькі рэшткі знішчанай каровы, да рагоў яе чэрапа чаплялі замкнуты З. і абыходзілі межы сваёй вёскі (*кола магічнае*), каб драпежнікі не цягалі астатняй худобы. З ім звязаны і хатнія заняткі: З. клалі на века *дзяжы*, каб ён не даваў выцякаць цесту. Часта З. як магічны прадмет выкарыстоўвалі пры розных жыццёвых абставінах. З яго дапамогаю, лічылася, можна развязаць шматлікія праблемы. Пры нежаданні мець дзяцей жанчына хавала замкнуты З. дзе–небудзь высока да таго часу, пакуль у яе зноў не ўзнікала жаданне прадоўжыць свой род, пасля чаго яна павінна была яго разамкнуць. Здаралася, З. у адным і другім стане (у залежнасці ад жадання ці нежадання жанчыны мець дзяцей) бралі з сабою пад вянец. З. як бы прадвызначаў раскрыццё жаночага чэрава. Каб спыніць крывацечу, падчас цяжарнасці кідалі замкнуты З. у ваду і праз дзень давалі яе выпіць. Пры пагрозе выкідышу праз замкнуты З. знізу ўверх тройчы сыпалі зерне ці прасоўвалі кавалак *хлеба* і лічылі ў адваротным парадку. Роды суправаджаліся у хаце, у каморы абавязковым размыканнем З., што азначала сімвалічнае раз'яднанне маці і дзіцяці. Аналагічныя дзеянні рабіліся і пры паміранні хворага, дзе размыканне З. павінна было паскорыць раз'яднанне спакутаванага цела з душою. Пры пахаванні свайго дзіцяці маці мусіла пакласці яму ў труну або ў яму замкнуты З. дзеля таго, каб

замкнуць смерць і каб іншыя яе дзеці не паміралі. Сваё сэнсавае напаўненне меў З. і ў *варожбах*. Дзяўчаты складвалі трэсачкі накшталт калодзежнага зруба, усярэдзіну ставілі шклянку з вадою, а зверху клалі З. — у сне павінен быў з'явіцца і адамкнуць яго той, хто неўзабаве стане мужам. Варажылі і з ключом: падвешвалі яго і, апусціўшы ў калодзеж, глядзелі, у які бок ён адхіляецца, гэтым вызначалі напрамак жыхарства будучага жаніха; альбо выцягнуўшы з–пад перавернутых пасудзін сярод іншых магчымых рэчаў менавіта ключ, меркавалі, што дзяўчына неўзабаве ці пойдзе служыць, ці стане гаспадыняю. У народзе жылі легенды пра міфічныя расліны — *Папараць–кветку* і *Разрыў–траву*, якія нібыта маглі адмыкаць і замыкаць любыя З. і прыносіць незлічоныя багацці сваім уладальнікам. Амулетам для размыкання З. магла, казалі, служыць нейкая адмыслова забытая костка ад чорнага *ката*. Розныя трактоўкі З. і ключа даюць народныя тлумачэнні сноў. Убачаныя ўвосні З. папярэджвалі чалавека засцерагчыся ад злодзеяў, а таксама ўспрымаліся парадаю памаўчаць, каб потым не прыйшлося каяцца. Згубіць ключ — значыла, што не пашанцуе, знайсці яго — тайну адкрыеш, злодзея знойдзеш, трымаць ключ у руках — будзеш пра ўсё ведаць. Нярэдка вобразы залатых і сярэбраных З. і ключоў згадваюцца ў замовах, якія гучалі пры розных *хваробах*, *суроках*, *родах*. Колькасць іх можа вар'іравацца ў межах сімвалічных лічбаў: «Замыкаю гэты загавор сямюдзесяццю замкамі, сямюдзесяццю ключамі; кідаю ключы ў акіян–мора». Гэтымі ключамі адмыкаюць З. на царскіх варотах, паясы і сустаўчыкі парадзіхі, каб тая не так пакутліва разлучалася са сваім нараджэнцам, або раз'ядноўваюць пару людзей з непадзеленым каханнем: «Залатыя замкі, разамкніцеся, царскія вароты, расчыніцеся, дзве душачкі, разлучыцеся». Замкнуты З. у тэксце замовы як бы замацоўваў выказанае магічнае пажаданне: «Етым маім словам ключ і замок. Замок замкну, а ключ аднясу пад Латыр–камень».

Выразная эратычная сімволіка З. і ключа, прычым першы, натуральна, увасабляў жаночы пачатак і больш канкрэтна — жаночыя дзетародныя органы (vagina і vulva), а другі — мужчынскі (penis). Гэтая сімволіка выразна выяўляецца ў шматлікіх загадках, замацавальных формулах некаторых замоваў, накшталт: «Ключ *неба*, *зямля* замок» пры атаясамленні Неба — бацька, Зямля — маці або «Замок брошу ў мора, ключ аддам на неба» (між іншага, у замове–прысушцы — «любжы»). Самі дзеянні адмыкання/замыкання З. ключом сімвалізавалі, такім чынам, полавы акт (coitus), апладненне. Параўн. таксама веснавое адмыканне зямлі св. Юр'ям (радзей Юр'евай маці) і, як вынік, абуджэнне і апладненне зямлі нябеснымі росамі–ключамі:

«Святы Юр'я, уставай рана,
адмыкай зямлю, выпускай расу...»

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 36, 39, 46, 87, 114, 207, 210, 257, 271, 285, 432—434, 436, 442, 479; Замовы. Мн., 1992. С. 376, 385; Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 335, 361, 363, 398, 563; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 54, 106—108, 212—215, 315, 396, 633.

У. Васілевіч, С. Санько

ЗАРА́–ЗАРАНІ́ЦА, персаніфікацыя зары, якая захоўвае рысы яшчэ індаеўрапейскай багіні і праяўляецца найбольш часта ў беларускіх магічных тэкстах–*замовах*. Лячэнне

замовамі, якое практыкуецца ў беларускай традыцыі, таксама строга абумоўлена часам у межах сутак — на ранішняй і вячэрняй зары.

Адсутнасць этыялагічных паданняў пра зару ў беларускай традыцыі кампенсуецца частымі зваротамі дя яе ў замовах, у якіх выяўляецца падабенства нашай «зары–зараніцы» да ведыйскай Ушас: «Зара–зараніца, ясна царыца», «Зара–зараніца, божжа памачніца», «Зара–зараніца, красная дзявіца», «Зорка–зараніца, кроўная сястрыца» ды інш. Так у нашай традыцыі ствараецца вобраз зары–царыцы, краснай дзявіцы, памочніцы бога (трэба разумець *Сонца*), блізкай людзям, учыннай да іх просьбаў. Асабліва ўражвае рэдкае згадванне калясніцы зары. У беларускай замове нябеснае боскае сямейства зведзена ў адным шэрагу, там згадваецца і калясніца: «Стану я пад ясным небам, пад яснымі зарамі, перад дробнымі звяздамі, перад жаркім сонцам і ясным месікам і нябеснаю калясніцаю…» Зара ўключаецца ў набор ініцыяцыйных загадак, якія захаваліся ў асаблівым раздзеле беларускіх балад з загадкамі, дзе тэма зары адна з найбольш важных: «А што гарыць без полымя?» — «Зара гарыць без полымя». Усяго такіх загадак захавалася каля трыццаці, але найчасцей набор уключаў іх *сем*, усе яны датычацца міфалагічна вылучаных аб'ектаў прыроды — *каменя*, *вады*, *ветру*, *птушак* (дзятла, *лебедзя*, *ворана*), мора, *каня* ды інш.

У беларускіх тэкстах ранішняя і вячэрняя зара аднолькава шанаваныя, большасць зваротаў скіраваныя да абедзвюх разам — «зоры–зараніцы, божыя памачніцы», у гімнах «Рыгведы» множны лік таксама ўжываецца нярэдка: «Тое яркае багацце, якое прывозяць зоры, добрае для таго, хто складае ахвяру (і) працуе…» Звароты да «зары–зараніцы» («зораў–зараніц») часта дублюецца зваротам да Прачыстай Маці, якую можна зразумець як рэмініcцэнцыю архаічнага жаночага боства, што адзначана даследнікамі.

Зара здольная надзяляць незвычайнымі якасцямі: у казцы тром сынам–блізнюкам даюць імёны па часе нараджэння — Вячорка, Паўночнік і Заравы, і менавіта Заравы вызначаўся найлепшымі якасцямі характару, справядлівасцю, розумам, шчаслівым лёсам, першыя два ганебна гінуць.

Такім чынам, «зара–зараніца», як і Ушас, памочніца Сонца, з'яўляючыся на паграніччы цемры і святла чароўнай гульнёй колераў на небасхіле, азначае наступленне бачнасці, бяспекі, мажлівасці працы, стварэння дабрабыту. Пераходны момант — заўсёды адпаведны час для рытуалаў, малітваў, якія забяспечваюць памыснае вырашэнне наступных спраў, помыслаў, здароўя. Зара выступала як бы рэгулятарам жыццёвых рытмаў, была сігналам да дзейнасці. У традыцыйным побыце беларусаў уставаць на світанні («да сонца», «на досьвітку», «додня») было звычайнай справай, і першае, на што чалавек кідаў позірк прачнуўшыся, было неба на ўсходзе: па інтэнсіўнасці, колеру свячэння зары можна было даведацца, якая пара, а таксама пра надвор'е. Па сутнасці, чалавек кожны дзень глядзеў на зару, вітаў яе, прачытваў яе, акрамя хіба тых дзён, калі неба было закрыта хмарамі. Той, хто гадаваўся ў сельскай мясцовасці (а так гадавалася абсалютная большасць людзей у даўнія часы), той ведае, якія ўзрушлівыя, велічныя, незвычайныя і непаўторныя малюнкі стварае гульня сонечных промняў на ўсходзе і захадзе сонца. Таму зара павінна была здзіўляць, захапляць, пабуджаць фантазію, прымушаць думаць пра высокае, боскае, нябеснае.

Пра сувязь зары з сонцам гаворыцца ў купальскай песні, цікавай сваім рэфрэнам: «А пойдзем, сястрыца, // пад ясну зарыцу, // Іграй сонца із за зарою! // А возьмем сястрыца // Па жмені пшаніцы... // Іграй сонца із з зарою!» (Верхнядзвінскі р–н).

Літ.: Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 639—650; Замовы. Мн., 1992; Замовы. Мн., 2000; Чарадзейныя казкі. Ч. ІІ. Мн., 1973. С. 114—123.

Л. Салавей

ЗАРНІ́ЦА, Зараніца, адна з народных назваў планеты Венера ў ранішняй бачнасці. З *Вечарніцай* (Венерай у вечаровай бачнасці) у народнай свядомасці не атаесамляецца. Узыходзячы да світанку, яна сваім бляскам як бы супернічала з самім *Сонцам*, якое з'яўлялася толькі следам за ёй. У народзе меркавалі, што З. абуджае людзей і кліча іх да працы. З. часта згадваецца ў замовах ад розных хваробаў і напасцяў асобна або ў пары з «вечаровай зарніцай».

Падобная назва вядомая ў рускай (Утренняя зарница, Зарница, Заряница, Зарянка, Зурница) і с.–х. (Зорњача) мовах. Гл. таксама *Світальна Зорка.*

Літ.: Замовы. Мн., 1992; *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 79; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 31.

С. Санько

ЗА́СЛАНКА, заслонка, за́саўка. З асноўнай семантыкай *агню*, *печы* непасрэдна звязана і сімволіка З., якая актуалізуе іх прадукавальныя і медыятыўныя функцыі, а таксама сімвалічна ўяўляе жыватворны агмень. Апладняльная, дабратворная моц агню высвечваецца ў рытуальным пасадзе на З. нявесты, у кармленні на ёй *каровы*. Той жа станоўчы ўплыў агню ў спалучэнні з яго ачышчальнай накіраванасцю забяспечыў выкарыстанне З. у медыцыне і ветэрынарыі. З. як неадлучная частка печы разам з ёй сімвалізавала само хатняе вогнішча як цэнтральнае месца ў хаце і таму рэпрэзентавала ў народных павер'ях усю сялібу. Разам з тым, адкрываючы і закрываючы чалеснікі рэальнай печы, З. набыла сімвалічныя функцыі абазначэння ўваходу на «той» свет з усімі шматлікімі варыянтамі гэтага матыву. Адсюль выкарыстанне З. у мантычных і засцерагальных рытуалах, у абрадах з функцыяй выкрывання нечысці.

У антрапаморфным кодзе З. прыпадабняецца роту чалавека, а ў кантэксце *вяселля* звязваецца з цнатлівасцю маладой.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 27—29.

Т. Валодзіна

ЗА́СУХА, прыродная з'ява, акружаная ў народзе мноствам міфічных уяўленняў. Прычынаю ўзнікнення З. магло быць вядзьмарскае насланнё, а таксама выкананне людзьмі забароненых у пэўныя каляндарныя тэрміны дзеянняў. Справакаваць З., казалі, можа ўстаноўка *платоў* і агароджаў да свята *Благавешчання* (калі зямля яшчэ спіць, і трывожыць яе няможна), пастаўлены не ў пару помнік на магіле. Каб ліквідаваць «прычыну» З., разбуралі платы, здымалі *вароты* і заносілі ў *балота* ці ў *возера*; пераварочвалі помнік (*крыж*), пакуль не пойдзе *дождж*. Верылі, што З. можа выклікаць пахаваны тапелец, якому ўсё мала вады, і яго магілу мусілі паліваць крыж–накрыж ці ставілі на насып напоўненую пасудзіну, даліваючы яе час ад часу. Віноўнікам З. маглі прызнаць і *самагубцу*, пахаванага, насуперак народным правілам, на тэрыторыі могілак, а не за агароджаю. Каб не выклікаць З., нікому нічога не пазычалі ў дні пачатку

ворыва, ускопвання градаў, засевак, што тлумачылася магіяй першага дня. Каб спыніць З. і выклікаць дождж, у народзе існавала шмат магічных дзеянняў: разлівалі па полі ваду з *трох* ці *сямі калодзежаў*; дзеці–падлеткі насілі ваду на папараці ў няблізкія сёлы; вяскоўцы аблівалі стрэчных вадою; жанчын выганялі на *раку* купацца; дзеўкі і маладзіцы бегалі па полі і ўсе разам мачыліся (імітацыйная магія); мужчыны касілі траву (бо дождж не любіць касьбы і абавязкова праліецца); цягнулі *лапаць* у поле і галасілі; выкідвалі на двор *лапату хлебную*; тапілі шчаня, кацяня ці проста саламянае пудзіла; забівалі *жабу* і хавалі яе з прытворнымі галашэннямі ці *вужа* (*змяю*) і вешалі на дрэве; падвешвалі ўніз галавою жывога *ката* або вусеня; закопвалі ў зямлю жывога *рака*; сыпалі ў калодзеж *мак*–відук ці *каноплі* або кідалі туды мох, *дзевяць* гарошын, агародную расаду ці ўкрадзены *гаршчок*; праводзілі па вуліцы баразну сахою, у якую былі ўпрэжаныя дзяўчаты; пераворвалі *дарогу*; разворвалі дно ракі і тройчы абыходзілі з плугам вакол сяла, утвараючы *кола магічнае*. У выкліканнях дажджу прысутнічаюць і хрысціянскія элементы: сялянкі рабілі *абыдзённік* і вешалі яго на прыдарожны *крыж*, а потым пры ўдзеле святара перавешвалі на абраз і хадзілі па полі вакол сяла; маліліся над калодзежам *Богу*, клалі крыж на ваду; адслужвалі малебен ды інш. З. прадказвалі па асаблівасцях надвор’я ў пэўныя каляндарныя дні і, каб не пазбавіцца ўлетку дажджоў, адзначалі дзень прарока *Іллі*, а таксама абліваліся ў Сухі (Траецкі) чацвер (або Дзевятнік) вадою.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 402, 415, 417, 496, 603—604; Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 87—96, 260, 282; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 94.

У. Васілевіч

ЗАХОД СОНЦА, параўнальна невялікі адрэзак часу, калі *Сонца* набліжаецца да небакраю, але яшчэ бачнае на небе, станавіўся вызначальным для многіх рытуалаў або забаронаў пэўных дзеянняў. У гэты час забаранялі класці *дзіця* спаць, каб «сонца не забрала яго з сабой», не глядзелі *яйкі* пад квактухай, не пачыналі важных спраў. З. С. найбольш спрыяльны для дзеянняў з адгоннай, знішчальнай семантыкай (параўн. у праклёнах — «Закацісь ты жаркім сонцам пад кустом»; «хуць цябе сонцам закаці»; «штоб ты на захад сонца ішоў»). Асабліва паказальны гэты тэзіс у прадпісаннях народнай медыцыны — хворых дзетак насілі на зару; ваду, якой абліваўся перапалоханы, вылівалі на З. С. якраз тады, калі шар закочваўся за небасхіл.

З З. С. распачынаўся час актывізацыі духаў і *душ* продкаў. У гэты момант ладзілі вогнішча на *Купалле*, пачыналі вячэру на *Дзяды*, што мела мэтай далучэнне да жывых духаў продкаў, якія толькі з наступленнем цемры пранікалі на зямлю.

Пасля З. С. не выносілі *смецце* з хаты; не пазычалі *агню*, *рэшата*, зерня; заканчвалі ткацкую работу, не пакідалі кросны, аснову на сцяне, інача́й гэта пагражала пранікненнем у вёску *ваўкоў*; не вылівалі ваду на вуліцу пасля купання дзіцяці, не пакідалі пялюшак на вуліцы і нават забаранялі смяяцца: «Сонца нема, шчо ты зубу шчэрыш». Карацей, асвоены локус заканчваў пасля З. С. сваю жыццядзейнасць, а ў правы ўступаў усемагчымы іншасвет. Асабліва небяспечным лічыўся адрэзак часу пасля З. С. да спеву першых *пеўняў*.

***Літ*.:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 476; Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 226; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 168; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 168, 310.

Т. Валодзіна

ЗА́ЯЦ, табуістычныя назвы выдарапень, вытацюпень, адзін з вельмі папулярных і ў той жа час супярэчлівых вобразаў беларускай народнай міфалогіі, важны элемент зааморфнага коду традыцыйнай беларускай мадэлі свету. Семіятычны статус З. часткова абумоўліваецца яго марфалагічнымі і фізічнымі асаблівасцямі. Так, у фальклорных тэкстах абыгрываюцца і яго даўгія вушы, і шпаркія лапы, і караценькі хвосцік, і характэрная «заечая губа», і палахлівасць, і некаторыя іншыя яго ўласцівасці. Уяўленасць З. у тэкстах розных фальклорных жанраў неаднолькавая. Так, З. — вельмі папулярны персанаж казак пра *жывёл*. Не менш часта ён сустракаецца ў чарадзейных казках і значна радзей — у каляндарным абрадавым фальклоры. Сімвалічная роля З. вельмі яскрава праяўляецца ў шматлікіх звязаных з ім прыкметах, павер'ях і забабонах.

У чарадзейных казках З. амаль абавязкова прысутнічае ў тых сюжэтах, дзе персанажамі — чароўнымі памочнікамі героя — аказваюцца дзікія лясныя звяры. З. займае звычайна ў гэтых шэрагах пазіцыю самага маленькага (малодшага), часам падзяляючы яе, напрыклад, з *вавёркай* або *ласкай*, як у казках з матывам «звярынае малако». У гэткіх казках звяры дзейнічаюць супольна, у межах шэрагаў рэзка не супрацьпастаўляюцца адны адным, падзяляючыся толькі паводле семіятычных азнакаў «дужы»—«слабы», «вялікі»—«малы» і некаторых інш. З., як правіла, прыцягваецца да полюсаў мінімуму ў гэткіх апазіцыях.

Найбольш міфалагізаванае сюжэтнае ўваходжанне З. — у казках з матывам *Кашчава* (Змяёва) смерць у *яйку*. У гэтых казках З. уваходзіць ува ўпарадкаваныя сімвалічныя шэрагі, элементамі якіх абавязкова аказваюцца сам З., *качка* і яйка. Выразны касмаганічны кантэкст казак гэткага сюжэтнага тыпу раскрывае і сімволіку З. у традыцыйнай культуры наагул. Акурат максімальная набліжанасць З. да самых пачатковых стадый касмагенезу і да пракаветнага хаосу, уяўлянага пачатковымі водамі, робіць З. адным з так званых медыятараў *par excellence*. Ён належыць не проста памежнай зоне паміж гэтым і якім–небудзь з іншых светаў, а менавіта мяжы паміж светам (космасам) і нясветам (хаосам) як гэткімі. Між іншага, перакінуўшыся З., тройчы дасягае трыдзевятага царства герой казкі «Сіняя світа». Сувязь З. са светам памерлых прасочваецца ў казцы «Аб свіным кажушку», у якой памерлая маці дае з магілы сваёй дачцэ ў памочнікі З., якога тая перахоўвае ў дуплястай хваіне і на якім яна ездзіць да касцёла.

З гэтымі ўяўленнямі звязаныя і адмысловыя прадказальніцкія ўласцівасці З. Пры гэтым найчасцей З. вяшчуе нядобрае для людзей, будучы свайго роду тэрыяморфным адпаведнікам *ворана*. (У казцы «Бязногі багатыр» менавіта З. здабывае з крыніцы жывой вады, каб аджывіць героя. Цікава, што ў гэтай казцы З. дзейнічае ў пары з *ваўком*.) Так, паводле народных павер'яў, калі, выправіўшыся ў дарогу, сустрэнеш З., то лепей адразу ж вярнуцца дахаты, бо поспеху ў гэтай выправе не будзе. У гэтым павер'і З. выразна семіятычна і аксіялагічна супрацьпастаўляецца *ваўку*, сустрэча з якім, наадварот,

прадказвае удачу. Дадзенае ўяўленне, відаць, даволі архаічнае, за гэта можа сведчыць адзін фрагмент з летапісу Данііла Галіцкага 1252 г. пра хрышчэнне князя Міндоўга і яго паганскае мінулае: «Жряше богом своим вътайне: Нънадееви и Телявели и Диверикъзу, заечьему богу… Егда выехаше на поле и выбегняше заяць на поле — в лес, (в) рощения не вохожаше вну и не смеяше ни розгы уломити…». Выклікае цікавасць згадка нейкага «заечага бога» Дыверыкса, імя якога можа разумецца і як «божы бізун», і як «Сам Бог», «Гасподзь Бог» (параўн. прускія ватыўныя формулы, накшталт, «O Deiwe Rikijs…» — «О, Гасподзь Бог…» або «Mes Dinkaumai tebbe Rikijs Deiws…» — «Дзякуем табе Гасподзь Бог…»), апошняя магчымасць ставіць З. у вельмі спецыфічную пазіцыю, характар якой яшчэ патрабуе даследавання.

Дарэчы, воўк і З. выразна семіятычна супрацьпастаўляюцца і ў згаданым касмаганічным сюжэце: воўк (чароўны памочнік героя) раздзірае З. (які дзейнічае на баку антаганіста) і з таго вылятае качка, у якой схаванае яйка з Кашчавай смерцю.

Нічога добрага не прадказвае і з'яўленне З. пры будаўніцтве новага дома: гэты дом абавязкова згарыць. Не пазбегнуць масавага *пажару* і калі З. проста забяжыць у вёску. Гэтая нетрывіяльная сувязь З. з *агнём*, якая, што праўда, хутчэй ускосна выяўляецца і ў павер'і, быццам калі страляць па З. са стрэльбы, то тая сапсуецца, патрабуе дадатковага даследавання. Судачыняецца З. у фальклоры і з некаторымі нябеснымі свяцiламі. Так, добра вядомая назва сонечнай (або наагул светлавой) плямы «зайчык». «Зайчыкамі» грае *сонца* на *Купалле*, рассыпаючыся на мноства частак, а потым раптам збіраючыся ў адно кола. У палякаў ёсць назоў Венеры ў яе вячаровай бачнасці — Gwiazda Zającowa, або Zająca, у Беларусі, праўда, гэтае найменне не зафіксаванае (гл. *Вечарніца*). Найбольш выразная сувязь З. з Месяцам назіраецца ў дзіцячых лічылках, напр.: «Заяц–месяц, ідзе быў?»

У багата якіх павер'ях і чарадзейных казках выяўляецца таксама і нетрывіяльная сувязь З. з *чараўнікамі*, якія «апякуюць зайцоў» і могуць у іх пераўвасабляцца (як у казках «Хітрая навука» і « Пра хлопца, што ў ведзьмара вучыўся»).

Варта адзначыць і казачны матыў, як брат, папіўшы з заечага *следу*, ператвараецца ў З., але потым выратоўвае сваю сястру ад злой мачахі, дзе З. нібы заступае месца, звычайна займанае казлянём. У. Тапароў бачыў у казках гэтага тыпу захаванне даволі архаічных уяўленняў, звязаных з рытуальнай пахавальнай практыкай індаеўрапейцаў. Субстытуцыя казляняці (гл. *Казёл*) З. матываваная іх вельмі блізкай семантыкай: абодва ўвасабляюць мужчынскую гіперсэксуальнасць і пладнасць. Аднак у казках тыпу «Пра брахлівага козліка» два тэрыяморфныя ўвасабленні ўрадлівасці і пладнасці — З. і каза — апынаюцца ў жорсткай апазіцыі: каза выганяе З. з яго хаткі; ні *ліса*, ні воўк, ні *мядзведзь* не змаглі даць рады; толькі *певень* з дапамогай *пчалы* выганяе казу з зайчыкавай хаткі (параўн. вядомы хецкі міф пра зніклага бога ўрадлівасці Тэлепіну). Гіпервітальнасць/сэксуальнасць З. адлюстраваная ў розных непрыстойнага зместу анекдотах, прымаўках, прыпеўках і песнях (напрыклад, у бел. песні з Лепельскага р–на «Ай, кум да кумы баразёнкай ішоў»). Гэтая ж тэма абыгрываецца і ў некаторых беларускіх купальскіх песнях з відавочным эратычным кантэкстам

(і словамі: «Зайца знайдзем — паганяем, мальца найдзем — пагуляем»), пры тым што ў тэкстах падобнага кшталту па жытнёвым полі звычайна ганяюць духа ўрадлівасці (параўн. пагоню за *перапёлкай* або за Юмісам у латышоў).

Літ.: *Гура А. В.* Заяц // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 284—288; Дзіцячы фальклор. Мн., 1972. С. 408; Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении: Литовское и Белорусское Полесье: Репринтное воспроизведение издания 1882 г. Мн., 1993. С. 266; Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 73—76, 125—130, 310—314, 315—320; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 66—68; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1988. С. 717; *Топоров В. Н.* Прусский язык: Словарь. A—D. М., 1975. С. 322; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. III. СПб., 1902; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 154; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego: Materjały etnograficzne. Warszawa, 1938.

Ю. Драздоў, С. Санько

ЗДА́НІ, **прыві́ды, пужа́кі, пу́жалкі, тарпачы́,** прывіды ў выглядзе людзей, *жывёл*, неадушаўлёных прадметаў ці *агнёў*, што здаралася людзям «бачыць» у розных сакральна вылучаных месцах: на могільніках ці паблізу ад іх, на скрыжаваннях дарог (гл. *Ростані*), на старых дварышчах, гарадзішчах, а таксама ў лесе, на полі, у сваім двары і да т. п. З. з'яўляліся часта на месцах смерці ці пахавання «закладных» нябожчыкаў, людзей, што загінулі трагічнай смерцю, *самагубцаў*. З. з'яўляюцца найчасцей у начны час, на змярканні, іх можа бачыць адзін чалавек ці гурт людзей, яны то праўляюць поўную абыякавасць да чалавека, то ўступаюць з ім у кантакт, зawабліваюць і завуць некуды падманам. Так, прывідныя жнеі, што нібыта жалі на ніве блізу старога пакінутага могільніка пасля *заходу сонца*, не рэагавалі на запрашэнне кабет ісці з імі дамоў, у вёску. Прывідны карагод моладзі, што скакаў вакол прывіднага вогнішча, наадварот, клікаў моладзь да сябе: «Да нас, да нас!», увесь час аддаляючыся, пакуль урэшце не знікаў. На месцы прывіднага карагода засталося кола, якое не зарастала травой і пра якое хадзіла паданне, што яно засталося пасля таго, як некалі моладзь гэтай мясцовасці, сабраўшыся ля царквы на ўсеначную, наладзіла карагод, і гэты карагод праваліўся скрозь зямлю (в. Сваткі Мядзелскага р–на). З. стваралі не толькі візуальныя вобразы, але і гукавыя: рытмічнае стуканне, завыванне, шоргат, які нагадваў крокі і рыпенне. Паўсюль бытуюць апавяданні, як людзі пакідалі толькі што набытыя дамы, бо ў іх нешта пужала, стукала, завывала. Да нашага часу захавалася жывая вера ў хаджэнне некаторых *нябожчыкаў*, іх прысутнасць пэўны час пасля пахавання сям'я пазнае па кроках нібы па сцяне, парыпванні столі ды інш. Пра тое, што чалавек спатыкаўся са З., часам здагадваюцца пасля падзеі. Так, спозненаму падарожніку раптам прывідзелася зграя *ваўкоў*. Са страху ён ускочыў на прыдарожны *крыж*, а звяры аблягалі яго, шчоўкалі зубамі, скрэблі кіпцямі дрэва да раніцы. Пры дзённым святле змучаны чалавек не знайшоў ані следу ваўкоў, і тады зразумеў, што гэта былі З. Асобны раздзел гэтых уяўленняў складаюць аповеды пра зманлівыя агні, што з'яўляюцца на месцах заклятых *скарбаў*.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 254—256, 338, 345—346, 351—352, 362—363, 391, 404, 414.

Л. Салавей

ЗІМА́, у беларускай міфалогіі — персаніфікаваная халодная пара года, жаночая па́ра *Мароза*. Уяўлялася ў аблiччы старой, сівой бабы. Заўжды запрашае Мароза ў госці. Але бывае, што той за нешта ўзлуецца і не ідзе ў госці да З., тады яна горка плача, што аж цякуць халодныя слёзы.

Літ.: *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 41.

С. Санько

ЗЛЫ́ДНІ, нячысцікі, варожыя духі, якія насылаюць на чалавека няшчасці. Гэта малыя гарбатыя, скурчаныя стварэнні ў вялізных ботах і *шапках* або касматыя, у выглядзе ці то *катоў*, ці то *сабак*. У хаце, на якую яны час ад часу нападаюць, усё перастае весціся. З. звычайна жывуць вялікім гуртам у падпеччы, а калі выпраўляюцца адтуль, то ва ўсёй гаспадарцы пачынаюць адбіраць розныя набыткі, шкодзяць так, што хата, дзе яны пасяліліся, бяднее і галее. Яны заглядваюць ва ўсе гаршкі, у лепшую *кашу* падсыпаюць пяску, у самае тлустае *малако* наліваюць *вады*, псуюць у *дзяжы хлеб*, крадуць у курэй *яйкі*. З. могуць узнікнуць без усялякае прычыны, а могуць таксама быць выкліканыя людзьмі, якія маюць вялікае жаданне разбагацець. З. абавязкова нападуць на таго, хто працуе падчас яды. З. становяцца персанажамі народных казак («Доля і злыдні»), яны згадваюцца ў прыказках: «Упрасіліся Злыдні на тры дні, а ў тры гады з хаты не выганіш». Вобразы З. уласцівы таксама і ўкраінскай міфалогіі.

Літ.: *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891. С. 47—48; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 197—199; *Jeleńska E.* Wieś Komarowicze w powiecie Mozyrskim // Wisła. 1891. T. 5. S. 503.

У. Васілевіч

ЗМЕЙ, **змяя́**, сімвалы мудрасці, магічнай сілы, любоўнай магіі, апякунства ачага, захавальнікі сям'і, дому і кожнага чалавека. З. — персанаж, які звязаны з урадлівасцю, *зямлёй*, *вадой*.

З.–Волат, Цар–З., З.–Страшыдла і інш. часта фігуруюць у беларускіх паданнях. Звычайна З. еў скаціну і людзей. Людзі змагаліся з ім, але не маглі здужаць. Потым з'явіўся *асілак*, які забіў З. і рассек яго на тры часткі — галаву, тулава, хвост і закапаў кожную частку ў асобны курган (в. Дабрыно Дубровенскага р–на). У некаторых паданнях гаворыцца, што людзям удалося З. злавіць і звязаць, але забіць ніяк не маглі. Надумалі засыпаць З. зямлёй. Але як ні стараліся гэта зрабіць, праз ноч зямля аказвалася раскіданай. І вось з'явіўся чалавек, які ў стары *лапаць* запрог *чорнага пеўня*, прывёз зводдаль тры разы па поўным лапцю зямлі і пачаў пасыпаць ёй страшыдла. Толькі кінуў першую жменю, З. зароў і задрыжэў, а раскапаная ім раней зямля пачала насоўвацца і закрыла яго (в. Сінякі Гарадоцкага р–на).

У іншым паданні апавядаецца, што пастух хацеў захапіць у Цар–З. алмазную карону, але як толькі ён сарваў карону, на яго з усіх бакоў набегла незлічоная колькасць змей. Пастух кінуўся наўцёкі і выратаваўся толькі дзякуючы таму, што дабег да манастыра пад Полацкам і зачыніў за сабой браму.

У беларускіх паданнях і павер'ях фігуруюць лятучыя і вогненныя З. Лятучы З. (*Цмок*) набывае аблічча барадатага чалавека і прыносіць свайму гаспадару ўраджай з чужых палёў. Бывае, што З. улятае праз комін і ў хаце ператвараецца ў прыгожага хлопца. Калі дзяўчына закахаецца ў такога хлопца–З., то пачынае марнець

і неўзабаве памірае. *Абярэгам* ад заляцанняў такога З. лічыліся асвечаныя *баркун* і *тоя*. Часта З. набывае аблічча ўлюбёнага чалавека, якога ўжо няма. З. можа хавацца ад Бога Навальніцы ў дупле *дуба* і таму ў гэтае дрэва часта б'е *Пярун*.

Вядомы Змеевы камяні (Расоншчына, в. Гогалеўка Чашніцкага р–на), Змеева гара (в. Вароніна Сенненскага р–на, ваколіцы Вільні), Змеевы валы (в. Завідзічы Лепельскага р–на) ды інш. Змеевы камяні звычайна ўяўляюць сабой вялікія, падоўжанай формы неапрацаваныя валуны. Вобраз З., згодна з фальклорам, нярэдка мае кравец ці шавец, што жыве ў камяні і свае вырабы аддае празваконца (паданні пра *камяні–«краўцы»* і камяні–«шаўцы»*)*. Характэрным з'яўляецца існаванне павер'яў пра тое, што пашытыя боты пажадана было абуваць на *ігрышчы*, але толькі не ў царкву, бо там яны адразу распадаліся на дробныя кавалкі (сведчанне сувязі шаўца з нячыстай сілай, як праціўніка *Бога*, а ў больш старажытныя часы — праціўніка Грымотніка). Рагвалодаў камень у Аршанскім р–не меў дадатковыя назвы «Кравец» і «*Сцяпан*». А. М. Афанасьеў у свой час звярнуў увагу на падабенства формулы надпісаў на Рагвалодавым камені і на амулетах–змеевіках.

Ва ўсходнеславянскіх і балцкіх фальклорных тэкстах, дзе згадваецца аб праследаванні Грымотнікам свайго праціўніка, З., падкрэсліваецца, што апошні знаходзіцца ўнізе, каля каранёў трохчасткавага Сусветнага дрэва, на чорнай *воўне*. Пасля ў пераліку аб'ектаў, пад якімі хаваецца З. (Цмок), называецца і *камень*.

У шэрагу валачобных песняў згадваецца камень, на якім ляжыць змяя: «На том балотцы ляжыць камень, // На том камені ды сядзіць змейка», «Ляжыць камень бялюсенькі, // Пад тым каменем — люта гадзіна». З. выступае памочнікам героя, прадказвае яму шчаслівую будучыню. Адзін з распаўсюджаных матываў валачобных песняў — згадванне дароў. Гаворыцца, што «наш дар невялік, дзвярмі не ходзіць, праз акно шые» або «нашы дары невялікія: у дзверы не лезуць, у акно шыюць». Тлумачэнне гэтых выразаў вынікае пры параўнанні з паданнямі пра камяні–краўцы. Там абавязковай дэталлю з'яўляецца тое, што ў кожным такім камені нібыта было акенца, праз якое краўцу або шаўцу — звычайна гэта быў З. ці *чорт* — падавалі матэрыю для працы і плату, а таксама атрымлівалі гатовыя вырабы.

Выявы З. вядомыя яшчэ ў неалітычным мастацтве Беларусі. У XI—XII стст. на тэрыторыі Беларусі і Прыбалтыкі былі шырока распаўсюджаныя металёвыя бранзалеты і фібулы (зашпількі) са стылізаванымі канцамі ў выглядзе змяіных галоў. Ян Ласіцкі (канец XVI ст.) згадваў, што ў Беларусі «многія трымаюць у доме ручных З. і кормяць іх», а сялянскія дзяўчаты «ўпрыгожваюць шыю каралямі з галоў З.» Гл. таксама *Цмок*.

Літ.: *Александров А. А.* «Змиевы валы» в Великолукском уезде // Земля Псковская, древняя и современная. Тезисы докладов к научно–практической конференции. Псков, 1982. С. 31—33; *Бубенько Т. С., Зайковский Э. М., Поздняков В. С.* Исследования Белорусской экспедиции // Археологические открытия 1986 года. М., 1988. С. 355—357; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 1. С. 118; *Друцкий–Подберезский Р.* Литовские и Жмудские предания: Царь–Змей // Иллюстрация. 1848. № 28. С. 54; *Зайкоўскі Э.М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998 С. 5, 12—13; *Коваль У. І.*

Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 70; *Сербаў І.* Археалагічныя помнікі Дубровенскага раёну Аршанскай акругі // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. II. Працы археалагічнай камісіі. Т. 2. Мн., 1930. С. 91; *Шустров А. Г.* Следы космогонической модели мира в связи с культом змеи в Литве // Etnografiniai tyrinejimoi Lietuvoje 1983 br 1984 metais. Vilnius, 1985. S. 140—141.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ЗМЯІ́НАЯ ТРАВА́, **змяёўка**, расліна з сямейства ятрышнікавых, прыкметная асаблівасць якой — плямістае ланцэтападобнае лісце і клубнепадобнае карэнішча са слабым, нібы перасохлым, коранем. Паводле этыялагічнага падання корань гэтай расліны перакусіла змяя (гадзюка), калі *Бог* стварыў расліну для лячэння гадзючых укусаў. «Шэрае» лісце падобнае да афарбоўкі гадзюкі, нібы нагадвае людзям пра прыродную сувязь абедзвюх. Рэдкае распаўсюджанне расліны ў прыродзе Беларусі таксама павінна пацвярджаць міфалагічнае ўяўленне, што яе корань перакушаны. Сапраўды, кветка рэдкая, яна занесена ў «Чырвоную кнігу» Беларусі. (Паводле падання, чутага ў Мядзельскім р–не Мінскай вобл.)

Л. Салавей

ЗНА́ХАР, **знаха́рка**, паводле народных уяўленняў чалавек, надзелены звышнатуральнымі (магічнымі) здольнасцямі, якія ў адрозненне ад *чараўніка* выкарыстоўвае для дапамогі людзям. Як і чараўнікі, З. падзяляюцца на «прыродных» (моцных) і «навучоных» і маюць цесную сувязь з рамёствамі (кавальствам, ганчарствам ды інш.) і промысламі (напрыклад, пчалярствам, паляўніцтвам). Існавала павер'е, што пэўная азнака «прыроднага» З. — яго нараджэнне на свет адразу з усімі зубамі (гл. *Зуб*). Моцныя З. маюць здольнасць прадказваць будучыню (варажыць), лячыць разнастайныя хваробы як у людзей, так і ў жывёл, выступаюць як абаронцы людзей ад «чараў» і нячыстай сілы. У якім бы абліччы нячысцік не з'яўляўся да людзей, моцны З. яго адразу мог убачыць і распазнаць. Найгалоўная здольнасць «прыроднага» З. — яго ўлада над сілаю слова. Патаемным словам такі З. мог перамагчы любога нячысціка. Веды і ўменне З. звычайна ўсведамляюцца як дадзеныя Богам. Сіла З. разглядалася як мацнейшая за сілу хрысціянскага святара, але прыблізна роўная чарадзейскай. Адсюль значная распаўсюджанасць сюжэта аб суперніцтве, двубоі З. і чараўніка. Лічылася таксама, што моцныя З. ведаюць усе сакрэты апошніх.

Паводле народных уяўленняў, З. разумее мову дрэваў, звяроў і птушак, выдатна разбіраецца ў лекавых зёлках, можа адрозніць крыніцу з жывой вадой ад крыніцы з вадой мёртвай: а таксама кіраваць змеямі (*вужамі*) і ваўкамі (параўн. уладу чараўнікоў над зайцамі і семантычную апазіцыйнасць *зайца* і *ваўка*). Перадача магічных ведаў і прыёмаў адно толькі ў межах роду дазваляе разглядаць «прыродных», «патомных» З. як нашчадкаў жрэцкіх карпарацый той ці іншай вясковай акругі (характэрна, што і ў XIX—XX стст. «моцныя» З. ніколі не жывуць на блізкай адлегласці адзін ад аднаго), якія намінальна ўспрынялі хрысціянства і такім чынам былі «легітымізаваныя» як «белыя», «добрыя», нягледзячы на політэістычную сутнасць іх практык.

З. «навучоныя» ведаюць прыёмы (*замовы*) ад некалькіх хваробаў, якімі, як правіла, авалодалі выпадкова.

Знахарства такога кшталту шырока бытуе ў беларускай вёсцы і ў наш час.

Літ.: *Антонович Б.* Колдовство: Документы. Процессы. Исследования. СПб., 1877; *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 259; *Берман Н.* Чаровники и знахари западно–русского простонародья // Виленский вестник. 1903; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895 (рэпрынтнае выданне 1995). С. 146; *Довнар–Запольский М.* Чародейство в С.–Западном крае в XVII—XVIII вв. // Неман. 1996. № 6; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 423; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 70—71.

У. Лобач, С. Санько

ЗНІ́Ч, святы нязгасны *агонь* у паганскіх культурах літоўцаў і беларусаў. Гісторык XV ст. Я. Длугаш пры апісанні вераванняў і культаў у Літве да прыняцця хрысціянства згадваў, што ў Вільні гарэў свяшчэнны вечны агонь, у які паганскія жрацы ўвесь час падкідвалі дровы, каб ён не згас. Захавальнікам гэтага агню быў святар Зніч. Кароль Польшчы Ягайла падчас прыезду ў 1387 г. у Літву з мэтай увядзення каталіцтва загадаў патушыць вечны агонь, разбурыць свяцілішча і алтар, на якім складвалі ахвярапрынашэнні. У часе будаўніцтва Віленскага катэдральнага касцёла яго галоўны алтар быў узведзены «...на тым месцы, дзе палаў агонь, які [паганцы] фальшыва лічылі вечным, каб паганская памылка стала ўсім больш відавочнай». Падчас археалагічных даследаванняў у сутарэннях касцёла выяўленыя сляды паганскага свяцілішча і ахвярніка. (У польскага храніста XV ст. Мацея з Мехава замест З. у тым жа значэнні ўжыта назва Zincz (Зінч)). Гісторыкі XVI ст. А. Гваньіні і М. Стрыйкоўскі ўжывалі назву «З.» у значэнні «вечны агонь». Паводле звестак іншых храністаў, незгасальны агонь З. гарэў таксама на алтары ў буйным культурным цэнтры Рамове (Прусія), у Ноўгарадзе Вялікім, а ў Воліне, які размяшчаўся ў вусці р. Одра (Польшча) і дзе знаходзілася свяцілішча найвышэйшага паганскага боства, З. палаў у катле. У XIX ст. даследнікі міфалогіі А. Мяржынскі і Акялевіч лічылі, што сапраўдная назва З. была Зініч і абазначала месца, дзе стаяла капішча з гарэўшым на ім нязгасным агнём. На думку этнографа А. Карловіча, назва З. (ад літ. zinič̌us або zinčius) абазначала святара, які падтрымліваў вечны агонь. У пісьмовых помніках на старабеларускай мове назва З. не сустракаецца, хоць беларускія мовазнаўцы выводзяць ад яе сучасны памяншальны назоўнік *«знічка»* — блукаючы агонь, падаючая зорка. На думку лінгвістаў, назва З., напэўна, мае той жа корань, што і агульнаславянскае слова «зной», утворанае ад zneti — «гарэць» (блізкае да рускага дыялектнага «зноить, знеять» у значэнні «палымнець, тлець»; стараславянскае «зноитися»). У сучаснай беларускай мове тэрмін З. замацаваўся ў значэнні «святы агонь у паганцаў», польскае znicz абазначае «алімпійскі агонь», «надмагільнае полымя» (напрыклад, Вечны агонь на магіле невядомага салдата), чэшскае znič — «святы агонь у старажытных літвінаў і славян». Славянская этымалогія назвы З. (з улікам археалагічных і гістарычных звестак пра наяўнасць усходнеславянскага насельніцтва ў Вільні XII—XIV стст.) можа сведчыць пра тое, што на тэрыторыі летапіснай Літвы да Крэўскай уніі 1385 г. частка насельніцтва славянізавалася, але трымалася паганства.

Літ.: Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом,

племенном, экономическом и бытовом значении: Литовское и Белорусское Полесье: Репринтное воспроизведение издания 1882 г. Мн., 1993. С. 32; *Урбан П.* Да пытаньня этнічнай прыналежнасьці старажытных ліцьвінаў. Мн., 1994; *Długosz J.* Roczniki czyli Kroniki sławnego królewstwa Polskiego. Warszawa, 1981. Ks. 10. S. 210—213.

Э. Зайкоўскі

ЗНІ́ЧКА, захавальніца магільнікаў, гаспадыня магільных духаў. Паводле П. М. Шпілеўскага, уяўлялася як маленькая, тонкая, хударлявая, бледна–жоўтая жанчына з распушчанымі валасамі і басанож, ухутана была белым зіхоткім пакрывалам, усеяным бліскучымі зоркамі, у правай руцэ З. трымала зіхоткі пруток. Верагодна, З. была антаганісткай *Копшы*. Пра магчымую сувязь З. з магільнымі духамі можа сведчыць сучаснае беларускае слова «знічка», якое азначае *зорку падаючую*, палёт якой, згодна з распаўсюджанымі павер’ямі, азначае чыюсьці *смерць*. Гл. таксама *Зніч*.

Літ.: *Шпилевский П.* Белорусские народные поверья. Статья третья. СПб., 1852. Асобны адбітак.

У. Конан

ЗНОСІНЫ, знос, магічны рытуал–спаборніцтва дзвюх матак (бацькоў ці іншых дарослых), што выпадкова сустракаюцца з немаўлятамі на *дарозе* (відаць, маецца на ўвазе першая сустрэча немаўлят). Такая сустрэча вельмі непажаданая, бо, паводле народнага пераканання, адно з дзяцей, што апынецца вышэй за другога, забярэ яго сілу, тое перастане расці, пачне плакаць, хварэць, можа нават памерці. Каб выйсці пераможцам пры З., дзяцей паднімалі ўгору, падкідвалі. Такія ўяўленні і практыка занатаваны ў паўднёвых раёнах Беларусі (Калінкавіцкі, Нараўлянскі, Лельчыцкі, Петрыкаўскі Гомельскай, Пінскі, Кобрынскі Брэсцкай вобл.) а таксама ў сумежных раёнах Украіны (у Валынскай, Ровенскай, Жытомірскай ды інш. вобл.). Акцыяльная частка рытуалу ўзмацняецца вербальнай: маці прамаўляе ці думае сабе наступную формулу–замову: «Мая — ваўчэня, а твая — козленя. Мае твае з’есць» або «Мой — воўчонок, а твой — зайчэнок. Мой воўчэнок з’есць твоего зайчэнка» (в. Залатуха Калінкавіцкага р–на).

Дзеянні і словы сустрэчнага боку парыруюцца і моцна пераклікаюцца: «Падкідаем высоко, да каб закахала глыбоко» (Сіманічы Лельчыцкага р–на), але можа быць ужыта і формула нейтралізацыі і прымірэння: «Одін хрэст, одін мір, одна помазання. Штоб не шкоділо ні тобе, ні мне» (Любешоўскі р–н Валынскай вобл.). Існуюць формулы–замовы, прыязныя немаўлятам і засцерагальныя супроць магчымых благіх думак матак: «На небе месяц і сонцэ,// Вас двое,// Расціце, дзеткі, абоя.// Дак што маткі думаюць,// Хай маткам,// А што дзеткі думаюць —// Хай дзеткам». (в. Залатуха Калінкавіцкага р–на.)

Пакольк немаўляты не могуць мець благіх думак і задум, то нічога кепскага ім не павінна «вярнуцца». Наагул у беларускай традыцыі лічылася нядобрым праклінаць дзяцей нават сваіх ворагаў, хоць у штодзённым жыцці былі выпадкі праклёнаў на патомства. Матыў магічнага забеспячэння перавагі аднаго чалавека над другім з’яўляецца скразным у магічнай практыцы беларусаў: цяжарная кума не павінна трымаць хросніка вышэй за сваё дзіця (ва ўлонні), бо тое не будзе расці; сустрэчныя шлюбныя паязды на дарозе ад вянца не павінны саступаць адзін аднаму дарогу, хто саступіць — страціць шчасце маладых, дарогу размяралі з дакладнасцю

і дзялілі, каб раз’ехацца без шкоды сабе. Уся гэтая агрэсіўная магія (нават абарончая) грунтавалася на перакананні, што перавага аднаго чалавека над другім дасягаецца не за кошт шчаслівых абставін аднаго (добрая спадчыннасць, розум, здольнасці, падтрымка роду і да т.п.), а за кошт жыццёвай энергіі другога (ты не сам зарабіў, а маё прысвоіў). Адсюль зайздрасць, падазронасць, нянавісць да поспеху іншага чалавека, яго здароўю, шанцаванню. Нават пахвала іншага чалавека ўспрымалася горш як этыкетнае ганьбенне: «Што гэта за дзіця такое благое, брыдкае?» ды інш., што разумелася як імкненне не сурочыць, а ўсялякія пахвалы кшталту «як ты хораша прыбралася» парыраваліся сказанай ці падуманай грубасцю: «Соль табе ў вочы, галаўня ў горла», або «Соль табе на язык, што балбатаць прывык», «Каб табе вочы павылазілі, як ты ўсё бачыш» ды інш.

Літ.: *Кабакова Т. И.* «Зносины», или словесные поединки в Полесье// Славянские этюды: Сб. к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 207—213; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказанія о ліцах і местах. Витебск, 1897; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 181—193; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T.1. Kraków, 1897.

Л.Салавей

ЗОЛАТА, у класіфікацыйных схемах міфапаэтычнай мадэлі свету ўваходзіць у спецыфічны «металёвы» код, у склад якога апрача З. уваходзіць, як правіла, яшчэ некалькі металаў: *серабро*, *медзь* і *жалеза*. У праекцыі на вартасцёвую шкалу З. займае вышэйшую пазіцыю, сімвалізуючы святло, *Сонца*, веліч, годнасць, чысціню, багацце, трываласць і г. д., што, безумоўна, звязана з прыроднымі якасцямі гэтага метала. З. — абавязковы элемент царскай (гл. *Сакральная ўлада*) і боскай атрыбутыкі. Так, вужыны цар мае на галаве залатую карону, цар *мышэй* — залатыя лапы і вушы, цар *ракаў Хабёр* — залатыя клюшні і вочы; Іван Івановіч — будучы цар — мае залатую шаблю і да т. п. Вельмі папулярныя ў беларускім фальклоры вобразы *Залатой гары*, дрэва з залатой карой (голлем, лісцем і г. д.), якія сімвалізуюць ідэальны парадак на падворку слаўнага гаспадара, а па сутнасці праектуюць на гэты падворак ідэальныя прастору і час *выраю* (параўн. уяўленні пра «залаты век», калі сам *Бог* хадзіў па зямлі і не ў чым не было нястачы).

У беларускім фальклоры З. устойліва стасуецца з рознымі жывёламі, якія ці самі прыносяць З., ці паказваюць на яго месцазнаходжанне, дапамагаючы герою здабыць яго, а таксама з іх экскрэментамі: З. сыплецца (выходзіць у выглядзе экскрэментаў) з жывёлы, параўн. «залатую козку», якую трэба патрэсці, каб з яе пасыпалася З. з серабром; чорная *курыца* «апаражняецца» З. На гэтым пабудаваны матыў казак, у якіх герой падманвае пакупнікоў хатняй жывёлы (напрыклад, *каня*), якія нібыта замест гною «сыплюць» З. і серабром. Наагул З. (срэбра), асабліва здабытае з дапамогаю чароўных сіл, часта аказваецца *смеццем*, бітымі чарапкамі і да т. п. Бывае, што так «жартуе» *чорт*, які ахоўвае *скарб*. Тут можа дзейнічаць мадэль «падманлівасці першага погляду», асабліва гэта датычыць З. (серабро) «патымбаковага» (чорная курыца дадзена чортам): тое, што там — З., тут — гной, смецце, чарапкі і наадварот (параўн. прымаўкі кшталту «Не ўсё золата, што блішчыць»). Так, у адной казцы бедны брат атрымоўвае вуглі, якія ў хаце аказваюцца З. і

срэбрам. З. сталі і вуглі, прывезеныя маладажонамі з *пекла*, як падарунак ад бацькоў нявесты.

У Беларусі таксама пашыраныя паданні пра схаваныя скарбы, у тым ліку розныя залатыя рэчы. Так, у в. Сарокі і Берагоўцы Шчучынскага р–на распавядаюць пра зарытую ў адным з курганоў залатую каляску, а ў в. Маскавічы Браслаўскага р–на — пра затоплены ў возеры залаты човен.

Літ.: *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. С. 587, 598, 635—637; Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971; Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 608; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 97, 130—131, 162—163.

Ю. Драздоў, Л. Дучыц, С. Санько

ЗОРКА ВАСЬМІПРАМЕ́ННАЯ, адзін з самых пашыраных элементаў традыцыйнага беларускага арнаменту, не мае разгорнутага этыялагічнага падання, апрача кароткага вызначэння «зорка кахання». У беларускіх народных вырабах (ткацтве, вышыўцы, аплікацыі, разьбярстве ды інш.) З. в. кампануецца з рознымі іншымі характэрнымі фігурамі: *крыжамі* (простым роўнаканцовым, касым «андрэеўскім», мальтыйскім), кругамі, *ромбамі*, квадратамі. Сустракаецца шмат варыянтаў камбінацый гэтых фігур. З. в. выступае часта ўпісанай у ромбе, усечаным ромбе, квадрацe, крыжы, спалучаецца з геаметрычнымі, геаметрызаванымі раслiннымі, зааморфнымі і антрапаморфнымі выявамі, можа ўтвараць стужачны шляк ці засцілаць сабой усю арнаментаваную плоскасць.

Семантыка гэтай пашыранай выявы яшчэ належна не даследаваная. Яна можа быць зразумета толькі на гістарычным тле з улікам усяго абшару, дзе З. в. мела пашырэнне. Арэал яе надзвычай вялікі. Яна вядомая народам Каўказа, іранцам, афганцам, таджыкам, курдам, коптам і блізкім да нас суседзям славянам, балтам, скандынавам і шэрагу іншых. Паводле высноваў гісторыкаў старажытнасці, З.в. з’яўляецца неантрапаморфным атрыбутам багіні Іштар, сімвалам, які замяняў традыцыйную выяву багіні, знакам, які ўсюды шанавалі. Багіня Іштар была звязана з планетай Венерай (беларускай *Зарніцай* і *Вечарніцай*), яна ўяўлялася ўзброенай і магутнай, даравала перамогу цару, была апякункай і ўвасабленнем плоцкага кахання.

Выявы З.в. знаходзяць археолагі ў вельмі старажытных культурах. Відаць, самая старажытная выява знойдзена на ўсход ад біблійнага горада Ерыхона — велізарная (1,85 м) складаная кампазіцыя на насценным роспісе, складаная таму, што даецца па прынцыпе «зорка ў зорцы», паўтораная тройчы ў спалучэнні з іншымі элементамі. Кампазіцыя датуецца 4–ым тысячагоддзем да н. э. У перадгор’і Капетдага ў пахавальным інвентары паселішча індаеўрапейцаў кераміка арнаментавана З. в., якія амаль дакладна паўтараюцца ў беларускіх вышыўках, а датуецца помнік 3–ім тысячагоддзем да н. э. Амаль як сучасныя ўспрымаюцца выявы З. в. на ўбранні воінаў з керамікі палаца персідскіх цароў у Сузе, што належаць да 500 г. да н. э. Усё гэта сведчыць пра каласальную ўстойлівасць выявы–сімвала, васьміпраменная кампазіцыя якога, магчыма, азначала значна больш, чым толькі багіню кахання, зорку кахання. Прывабнасці і глыбокай змястоўнасці гэтага сімвала аддалі належнае ў поўнай меры і беларусы.

Літ.: *Варга Домокош*. Древний Восток: У начал истории письменности. Будапешт,

1985; *Опенхейм А. Лео*. Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. М., 1980. С. 201; *Сарианиди В. И*. Тайны исчезнувшего искусства Каракумов. М., 1967. С. 41 ды інш.

Л. Салавей

ЗОРКІ, **гвя́зды, звёзды**, элемент астранамічнага кода традыцыйнай мадэлі свету. Мадэлюючыя функцыі З. найперш выяўляюцца ў матыве «Нябеснай сям'і», дзе З. аказваюцца дзецьмі маці–*Сонца* і бацькі–*Месяца*, якія ў сваю чаргу рэпрэзентуюць ідэальную сямейную пару. Гэты матыў добра прадстаўлены ў беларускіх фальклорных тэкстах кшталту: «Стаіць цярём вышы ўсіх харом. // А ў тым цераме да чатыры углы, // Чатыры углы да чатыры акны… // У адным акне — ясён месіц, // У другім акне — ясна заря, // А ў трэцім акне — дробныя звезды, // А ў чацьвёртым акне — цёмная ночка. // Ясён месіц — Віцютка–пан, // Ясна заря — яго жана, // Дробныя звёзды — яго дзеткі, // Цёмная ночка — ўся яго сім'я» (варыянт: «У другім вакне — красна сонца… // Красна сонца — жана яго…» і пад.). Матыў «Нябеснай сям'і» можна лічыць за згорнуты этыялагічны міф пра паходжанне З.

Існавала і іншая версія такога этыялагічнага міфа, заснаваная на праекцыі астранамічнага кода ў рэчавы код і звязаная з уяўленнямі пра З. як пра нябесныя свечкі (параўн. загадку: «Свечак многа гарыць, а ніводнай не патушыць» (зоркі на небе), якія 1) штовечар запальваюцца анёламі; 2) запальваюцца анёламі, калі нараджаецца новы чалавек. Да гэтага ж шэрагу належыць і павер'е, што сузор'е *Сіта* (Пляяды) — гэта свечкі, якія гарадь на небе там, дзе анёлы збіраюць *душы* памерлых і аддзяляюць душы праведнікаў ад душ грэшнікаў. У прынцыпе колькасць З. на небе адпавядае колькасці жывых людзей на зямлі, аднак рэальна іх заўсёды болей, бо *Бог* некаторых праведнікаў забірае на неба жывымі. Калі чалавек памірае, анёлы гасяць яго свечку і тая падае з неба (гл. *Зоркі падучыя*). Прычым калі памірае грэшнік, яго З. адразу падае долу, З. ж чалавека справядлівага ляціць або ў бок, або проста ўгару. Існавала і атаясамленне З. з душамі памерлых, якіх Бог выпускае на прагулку, каб яны маглі з вышыні паглядзець на сваіх жывых сваякоў, з душамі няхрышчаных дзяцей, якія з неба свецяць сваім бацькам, а таксама прыпадабненне З. да светлякоў. Апекуном, «зоркаводам» душ–З. на небе ў песнях і загадках выступае Месяц: «Хадзіў, пахадзіў // Месяц па небу, // Ой, зваў, перазваў // Зоры з сабою: // — Зоры, зараніцы, // Мае сястрыцы, // Хадзіце са мною // Бога шукаці»; «Адзін пастух пасе тысячу авец» (неба і зоркі) і да т. п. Менавіта гэтае атаясамленне З. і душ ляжыць у падваліне ўяўленняў пра сувязь З. і лёсаў людзей і заснаваных на іх гаданнях і прадказаннях.

Усе З. маюць свае спецыфічныя асаблівасці. Насамсправе З. вельмі вялікія. Калі б якая з іх упала на зямлю, то палову свету заняла б. Праўда, сцвярджалі, што некаторыя знаходзілі З., якія абрынуліся на зямлю. Іх насілі ў розных аздабленнях, аднак толькі староннія людзі маглі бачыць хараство такіх З., уладальніку ж яны падаваліся простым каменем. З. розняцца сваім бляскам. З. добрых людзей гараць ясна, зіхотка, а грэшнікаў — ледзь свецяць, а то і не свецяць зусім. Пра апошніх людзей казалі, што «ён шэльма з–пад цёмнае зоркі».

Вялікія зоркапады лічыліся кепскімі знакамі. Яны паказвалі

на тое, што або дзесьці адбываецца страшная «рубаніна», або што год будзе ўраджайны толькі на адну якую збажыну, аднак не ўсе дачакаюць спажыць яе, бо будзе моцны паморак.

Фальклорны вобраз З. актуалізуе ідэю множнасці, а адсюль багацця, дастатку. У загадках З. загадваюцца або праз мноства нейкіх дробных рэчаў (*гарох*, бульба, «сярэбраны пясочак», дзірачкі, зерне), або праз мноства хатніх жывёлін («шмат белых парасят», «быдла незлічона», «авечкі не лічаны»). Адсюль калядныя *варожбы* на ўраджай і прыплод. Так, зорнае неба на куццю прадвяшчала багатыя пчаліныя раі і наагул прыбытак на ўсё: збажыну, скаціну і дзяцей, таксама ўраджай грыбоў і ягад, багата яек. Меў значэнне і стан зорнага неба на ўсе тры куцці. Шмат зорак на першую куццю прадказвала ўраджай ранняга ячменю, ураджай *грыбоў*, ягад і *арэхаў*, а таксама раі на пачатку лета, на другую куццю — ураджай сярэдняга ячменю, проса, ураджай грыбоў, ягад, арэхаў і багатыя раі ў сярэдзіне лета, і на трэцюю — ураджай позняга ячменю, грэчкі або ўраджаі пад канец лета. Тая ж ідэя ляжыць у аснове формул–зычэнняў: колькі З. на *небе*, каб столькі *снапоў* на полі, і да т. п. Святло ясных З. лічылася вельмі спрыяльным, таму пад «божую страху», пад зорнае неба выстаўлялася прыгатаванае для сяўбы насенне, *соль* у ноч на *Чысты чацвер* (чацвярговая соль) ды інш.

Казачны эпас ведае матыў скрадання З. (разам з сонцам і месяцам) з неба, які мае яўны касмаганічны кантэкст. У казцы «Пра Івана–Дарагана» іх скрадае «з пачатку света» Кашчэй Бяссмертны (гл. *Кашч*).

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 329—331; Загадкі. Мн., 1972. С. 27—29; Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 150—162, 216—219; Зямля стаіць пасярод свету...: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 54—57; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. Кн. XXVIII. 1896. № 1. С. 95; *Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981. С. 43; *Плотникова А. А.* Звезды // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 290—294; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 30—31; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973. С. 66—77.

С. Санько

ЗОРКІ ПАДУ́ЧЫЯ, *душы нябожчыкаў*, што памерлі няхрышчанымі, і цяпер лятуць у *пекла*. Каб выратаваць такую душу ад пякельных пакутаў, трэба за кароткі час яе бачнага на небасхіле лёту «перахрысціць», сказаўшы хутка: «Ва йімя 'тца й сына, // Даю табе імя: // Калі пан, будзеш Ян, // Калі панна, будзеш Ганна». (Паводле паведамлення, занатаванага аўтарам у Мядзельскім р–не.). Гл. *Знічка*.

Л. Салавей

ЗУБ, у народным успрыманні выступае найперш «анатамічным» эквівалентам чалавека (параўн. міфалагічны матыў вырастання з З. дракона, засеяных Кадмам ці Ясонам у полі, воінаў–*асілкаў*), *жывёлаў* або нейкіх міфалагічных персанажаў. Атаясамленне З. і чалавека наглядна выступае ў тлумачэнні *сноў*, дзе выпаўшы З. прадказвае чыюсьці *смерць*. У час хрэсьбінаў кумы стараліся сесці шчыльней, каб у дзіцяці выраслі частыя З. У прадметным кодзе зубам адпавядае *засланка* ў печы (гл. загадкі кшталту «Маеш малое падпечайка, поўна ў цябе жалезейка»), *парог хаты* (кум у касцёле клаў дзіця на парог, каб у таго хутчэй вырэзваліся З.), *акно* (не трэба пляваць у вакно, каб не балелі З.).

Кожная адтуліна цела разумелася як месца медыяцыі, кантакту нутранага і вонкавага, і таму патрабавала кантролю і абароны. Найбольш паразлівым месцам лічыўся рот, менавіта праз яго выходзіла і вярталася *душа*, пранікалі дэманы. Адсюль выразныя апатрапейныя якасці З. Дарэчы, дзіця асабліва баялася *сурокаў* да з'яўлення ў яго першых З. З. выкарыстоўваліся ў якасці першых амулетаў, *абярэгаў*. Вядомыя знаходкі такіх амулетаў у курганных пахаваннях (напрыклад, блізу в. Батвінаўка Рагачоўскага р–на ў скураной сумачцы нябожчыцы сярод іншых амулетаў былі і два чалавечыя З.).

З. як «апазнавальная прыкмета», след звярынай прыроды, выдаюць дэмана, *вупыроў*, якія маюць іх падвойны шэраг, *нябожчыкаў*. М. Федароўскі падае былічку пра наведанне сясцёр–удоваў іх мужамі–нябожчыкамі — «знаем, сяструшко, гэта не нашы мужы, мусіць нячыстыя, бо зубы жалезныя». Мае значэнне незвычайная форма З. ці нават іх адсутнасць, што сведчыць пра далучэнне чалавека да нячыстай сілы, чарадзеяў–медыятараў або максімальнае выяўленне нейкіх якасцяў чалавека. Узгадаем «бабу без З.», што «сядзіць у яме пад *дубам*, не ўмее ні шыць, ні бяліць, толькі ўмее па свету хадзіць і людзям ляк гаварыць». Але бяззубасць магла выступаць і характарыстычнай азнакай некаторых персанажаў вышэйшай міфалогіі (параўн., напрыклад, бяззубасць індыйскага Пушана або бяззубасць св. *Пятра* ў беларускім паданні «Ілля і Пятро»). Семантызуецца і анамальная велічыня З. Так, адмоўныя персанажы часта характарызуюцца зубатасцю як азнакай іх непрыгажосці ці брыдкасці (напрыклад, у казцы «Мачаха, яе дачка і падчарка»); выскал З. — характэрная прыкмета такіх персанажаў, як *Варлівока*; наагул вышчараныя З. сімвалізавалі смерць. Выкарыстанне З. замест *рук* азначала паніжаны анталагічны статус (параўн. павер'е, што той, хто пры жыцці нешта ўкраў, будзе тое насіць на тым свеце ў З.). Існавала павер'е, што той, хто мае крывыя З., вельмі ўлюблівы і гарачы. З другога боку, З. успрымаліся як засяроджанне магічнай сутнасці, бо ў асобных раёнах ад *знахара* патрабавалася, каб ён меў усе здаровыя З. Таксама існавала павер'е, што немаўля, якое народзіцца на свет з усімі З., у будучыні стане вельмі магутным «прыродным» знахарам, слову якога будуць падуладныя ўсе *хваробы*.

У дачыненні да З. існавала цэлая сістэма рэгламентацый, накіраваная на захаванне З. здаровымі. Так, усе малочныя З. дзіцяці кідалі ў запечак (гл. *Печ*), прыгаворваючы: «Мышка, мышка! На табе зуб касцяны, а дай мне жалезны!» Уваходжанне З. у розныя сістэмы кодаў абумовіла шматлікія народныя медыцынскія рытуалы пазбаўлення ад зубнога болю. Напрыклад, каб З. не балелі, трэба пагрызці *першы камень*, што трапіцца пад руку, калі пачуецца першы *гром* (повязь: Пярун—Камень—Зуб).

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 259; *Дучыц Л.* Аб адной катэгорыі курганных знаходак // Гістарычна–археалагічны зборнік. № 4. Мн., 1994. С. 50; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 179; Замовы. Мн., 1992. С. 46, 50, 52, 66—78, 95; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 127; *Минько Л. И.* Суеверия и приметы. Мн., 1975. С. 49. Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 224.

Т. Валодзіна, С. Санько

ЗЮ́ЗЯ, персанаж беларускай міфалогіі (вядомы месцамі і на Украінскім Палессі), увасабленне зімовай сцюжы, а таксама каляндарнага перыяду ад *Калядаў* да веснавога раўнадзення. Паводле фальклорных звестак XIX ст., З. уяўлялі сівым тоўстым *дзедам*, нізкага росту, з доўгай *барадой*, *босым*, у *белым* футры, без *шапкі*, з жалезнай булавой. Верылі, што большую частку зімы З. праводзіць у *лесе*, але часам наведвае і вёскі, прыносячы туды моцную сцюжу. Раззлаваўшыся, З. б'е булавой па пні, і тады пачынаюцца траскучыя маразы. На Каляды яму пакідалі частку куцці («Зюзя на дварэ — куцця на стале»), каб не быў такім лютым, а яшчэ часцей гаспадар кідаў за акно першую лыжку *кашы*, прыгаворваючы: «Мароз, хадзі куццю есці!»

Для разумення семантыкі вобраза З. істотнае павер'е, якое захавалася дзе–нідзе да нашага часу: што, каб спыніць вельмі моцныя маразы, трэба пералічыць дзесяць (дванаццаць) знаёмых *лысых* дзядоў, а каб выклікаць *вецер*, трэба падражніць лысага дзеда. На абразах звычайна малявалі лысым св. Міколу. У многіх краінах Еўропы св. Мікола (Санта–Клаус) з'яўляецца адпаведнікам Дзеда Мароза. Паколькі св. Мікола — гэта хрысціянскі заменнік *Вялеса*, то вынікае, што З. — адзін з эпітэтаў Вялеса, яго сезоннае ўвасабленне. Да таго ж Вялес звязаны з левымі, ніжнімі полюсамі бінарных апазіцыяў — нізам, вільгаццю, холадам, марозам, зімой. А. Кіркор тлумачыў паходжанне Калядаў як адлюстраванне барацьбы З. супраць *Перуна*. З. (або падземны цар *Карачун*), згодна з гэтым аўтарам, перад зімовым сонцаваротам ганяецца за жонкай Перуна і імкнецца знішчыць дзіця–Божыча (*Дажбога*).

Семантыка імя З. празрыстая. Яно звязана з такімі беларускімі словамі, як зюзець «мерзнуць», азызнуць «азглець, змерзнуць на холадзе» і да г. п. Імаверна, этымалагічна імя гэтае стасуецца з бел. Жыж, Жыжа, *Жыжаль* і літ. žiužė «агонь», у аснове семантыкі якіх — сема «быць пякучым», параўн. бел. жыжкі «пякучы» (пра агонь, крапіву і г. д.). Параўнанне «як зюзя», верагодна, дастасоўвалася да горкіх п'яніц з–за падабенства іх чырвоных насоў да чырвонага носа З.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4, с. 96—97; Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. 3. СПб.; М., 1882; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С.95—96.

Э.Зайкоўскі, С. Санько

ЗЯЗЮ́ЛІНЫ СЛЁЗКІ, назва, відаць, некалькіх розных раслін, у прыватнасці, *прычарніка* (Platantera bifolia, рус. любка двулистая), а таксама, магчыма, дрыжніка (*зязюлькі*, слёзкі, Briza). Паводле этыялагічнага падання, «пышныя і прыгожыя кветкі» З. с. паходзяць ад слёз *зязюлі*, у якую ператварылася багатая сквапная сястра, якая аплаквала ў скрусе свайго беднага брата Максіма, які памёр ад холаду і крыўды з–за яе сквапнасці.

З. с. (прычарнік), відаць, выкарыстоўваліся як прываротны сродак (параўн. рус. любка двулистая). Гл. таксама *Чараўнік*[2].

Літ.: *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 797; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 76—77; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. А—П. Мн., 1990. С. 170.

С. Санько

ЗЯЗЮ́ЛЬКА, **зязю́лькі,** назва некалькіх розных раслін: 1) Orchis

lalifolia, літ. gegùžraibė «рабы, як зязюля, ятрышнік», рус. ятрышник; 2) Satyrium, рус. кокушник; 3) дрыжнік або слёзкі, Briza, як правіла, называныя так паводле прыкметы рабізны (гл. *Рабы*), пярэстасці або ў крапінкі іх лісця або кветак, што робіць іх падобнымі да *зязюлі*. Гэтая матывацыя добра выяўленая ў літоўскай назве пералёту (Orchis lalifolia). Многія з гэтых раслін выкарыстоўваліся ў народнай медыцыне і гігіене, напрыклад, наварам дрыжніка мылі галаву. Да шэрагу гэтых назваў, відаць, належыць і бел. лоеўскае зязюльнік «нейкая лясная расліна, што цвіце дробнымі зялёнымі кветачкамі».

Літ.: *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1926. С. 135; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. А—П. Мн., 1990. С. 170; Янкова Т. С. Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мн., 1982. С. 140.

С. Санько

ЗЯЗЮ́ЛЯ, *птушка* з роду Cuculus, незвычайнасць біялогіі якой (не робіць гнязда, не выседжвае *яйкі*, не корміць птушанят, трымаецца самотна, скрытна, гучна кукуе, у палёце нагадвае *ястраба* ды інш.) спарадзіла шмат паданняў, якія міфалагічным спосабам тлумачылі ўсе гэтыя асаблівасці яе незвычайным паходжаннем. Асноўныя сюжэты «зязюлінага міфа», зафіксаваныя беларускімі збіральнікамі, наступныя: 1) З. — гэта ператвораная ў птушку дачка (князёўна), якую пракляла маці за непаслухмянасць (не хацела выходзіць замуж за таго, каго вызначыла маці); 2) З. — гэта скупая сястра, што не хацела дапамагчы брату, і той памёр. Апамятаўшыся, сястра плакала і клікала яго па йменню «Я–куб, Я–куб!» і так стала птушкай; 3) З. — гэта *ўдава* (салдатка), што ад вялікага жалю па мужу плача (кукуе) доўга, пакуль не становіцца птушкай; 4) З. — гэта маці, якая з крыўды на дзяцей, што не падалі ёй, хворай, вады, скінулася птушкай і вылецела праз акно з хаты; 5) З. — гэта дзяўчына, што стала жонкай *вужа* і жыла шчасліва, пакуль не наведала родны дом са сваімі дзецьмі: браты выпыталі таямніцу, падманам выклікалі мужа–вужа і забілі яго. Ад жалю жонка стала З., сыны — *салаўямі*, *сакаламі*, дачка, што выдала таямніцу, — *жабкай*. Гэты сюжэт у літоўцаў мае іншае развязанне: жонка вужа ператвараецца ў *елку* (eglė), сыны становяцца *дубамі*, *ясенямі*, дачка — *асінай*. З. у сюжэце пра Эгле выступае як вястунка, што папярэджвае сватоў вужа пра падман людзей: замест дзяўчыны яны давалі белую гуску, белую авечку, белую цялушку; 6) З. — гэта скупая жанчына, што пашкадавала ахвяраванага *жабраку*, *Богу* пад выглядам жабрака, *хлеба*, за кару ёй — ператварэнне ў птушку; 7) З. — гэта выбраная птушка для пошукаў птушынага караля *Кука*, за што астатнія птушкі абяцалі гадаваць яе дзяцей; 8) У Ноевым каўчэзе З. неўзлюбіў яе «кукуль», і Ной аддаў яе іншым птушкам. Кукуш застаўся без пары, лётае, кукуе самотны.

З. заняла важнае месца ў абрадавым календары беларусаў, яе кукаваннем абазначаецца вясна, ад *Вялікадня* да *Пятра* («Кукуй, зязюлька, да Пятра»). Па кукаванні З. лічылі гады жыцця, па першым кукаванні варажылі, які будзе *год* (добры, калі першае кукаванне чулася ў пакрытым лісцем лесе, і благі, калі яно адбывалася на «голы лес»). Пра свой уласны дабрабыт варажылі таксама па першым кукаванні: маеш з сабой *грошы* — будзе год для цябе багаты, не маеш —

наадварот. Дзеля гэтага пакідалі сабе апошні грош «на зязюльку», на шчасце. Зязюліна кукаванне стала раўназначна плачу, галашэнню, а сама птушка — сімвалам самотнасці, удоўства, жалю. Вечная ўдава З. не мае пары і спарваецца, паводле народных уяўленняў, з самцамі іншых птушак. Лічылася, што кукуе зязюлька–самачка, на самай справе, як ва ўсіх птушак, — самчык, самка адказвае яму ціхім «кох–кох–кох». Існуе перакананне, што не толькі З. як від утварылася ў выніку метамарфозы *жанчыны* ў птушку, але і сама птушка сезонна падвяргаецца пераменам: пад восень З. знікае, ператварыўшыся ў *каршуна*, што тлумачыцца падабенствам афарбоўкі пер'я, характару палёту гэтых птушак. З. звязвалася ва ўяўленнях з тым светам, са *смерцю*, яна лічылася вястункай сумных падзей, смерці, *хваробы*, няшчасця. У некаторых мясцовасцях З. зганялі са страхі, баючыся яе вестак. Разам з тым З. сакральна абароненая птушка, забіваць яе нельга, шкодзіць — таксама. Праклён «Каб ты зязюлькі не пачуў!» азначаў пажаданне чалавеку смерці. Сувязь З. са светам мёртвых пацвярджаецца яе падабенствам да *русалак*, абрадавае «пахаванне зязюлькі» супадае з «пахаваннем русалкі», «провадамі русалак», а «ку–ку!» — характэрны воклiч русалак. Матыў ператварэння жанчыны ў З. шырока выкарыстоўваецца ў песнях, асабліва ў баладах, дзе метамарфоза адбываецца па волі саміх жанчын, ахопленых моцнымі перажываннямі (жалем, роспаччу, рэўнасцю ды інш.).

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 682; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 55—63, 92, 134, 230, 336, 441; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 72—73; *Ненадавец А. М.* Свет міфалагічных уяўленняў (прадказанні пеўня і зязюлі) // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1991. № 1. С. 102—109; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 147; *Kraszewski J. I.* Litwa. Starożytnie dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania. T. 1. Warszawa, 1847. S. 416—418.

Л. Салавей

ЗЯМЕ́ЛЬНЫ, эпітэт нейкага, відаць вярхоўнага, нячысціка (Люцыпара), які супрацьпастаўляе яго вярхоўнаму, нябеснаму богу (гл. *Бог*), які ў гэтым выпадку так і называецца — Нябесны, як у фразеалагізме: «Не вупрасіла ў небесного, то ў земельного не вупросіш» (Тураўшчына). Гл. таксама *Пякельнікі*.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 151.

С. Санько

ЗЯМЛЯ́, у народных уяўленнях — адна з асноўных касмічных стыхій (побач з *вадой*, *паветрам* і *агнём*), першаэлемент, з якога ствараўся Сусвет. У касмаганічных паданнях падкрэсліваецца, што першай Бог стварыў менавіта З. З. асэнсоўвалася як усеагульная крыніца жыцця, маці ўсяго жывога, у тым ліку і чалавека (лічылася, што *Бог* стварыў чалавека з З.). Уяўленні аб З. цесна звязаныя з паняццем *рода*, радзімы, краіны.

Па народных перакананнях, З. «круглая як чалка» (або «шпакова яйка») і стаіць на вадзе; усярэдзіне З. увесь час гарыць агонь і пад З. жывуць іншыя людзі — «малыя, нядужыя, бо няма сонца», але калі будзе канец свету, то З. як бы перавернецца і гэтыя людзі апынуцца на паверхні З., тады як цяперашнія яе насельнікі пойдуць пад З.

У адпаведнасці з міфалагічнымі ўяўленнямі З. лічылі жывой істотай,

якая несла ў сабе жаночы пачатак. Яна апладнялася жыватворным *даждж**ом* — увасабленнем мужчынскага пачатку — і давала новы ўраджай, таму ў песенных і празаічных творах яе называюць «маці–сырая З.» З. як «карміцелька» лічылася святой, што тлумачыць паважнае, асцярожнае да яе стаўленне («няможна З. біць, знявераць ці пашкудзіць, бо З. святая»). Аб гэтым сведчаць шматлікія забароны і рэгламентацыі паводзінаў людзей у дачыненні да З.: яе нельга біць калом, розгай, бізуном, калупаць нагой. Адначасова існавала забарона чапаць З. у перыяд яе зімовага сну — ад *Пакроваў* і да *Радаўніцы* («можа быць смерць у сваёй сям'і або неўраджай»). Самай моцнай клятвай (ад якой нельга адракнуцца ні пры якіх абставінах) лічылася тая, калі чалавек спачатку цалаваў, а затым з'ядаў жменьку З. Родная З., узятая чалавекам з сабой на чужыну, адыгрывала ролю *абярэга*, пасля ягонай смерці яе клалі ў магілу. Каб хлопец адслужыў у войску і вярнуўся дадому жывым і здаровым, у час яго провадаў у войска выконвалася наступнае рытуальнае дзеянне: *правай босай нагой* хлопец пакідаў на З. каля *парога* выразны адбітак, маці збірала З. са *следам* у чыстую хусціну, завязвала на два вузлы і несла ў хату, каб захоўваць у чырвоным куце ўвесь тэрмін вайсковай службы.

Архетып З. цесна звязаны з культам продкаў. З аднаго боку, продкі лічыліся валадарамі З., а з другога, яна была іх вечнай *калыскай*: «З. святая, яна наша маці, яна нас жывых корміць, а па смерці да сябе прыхіляе». Двухполюснасць стасункаў чалавека з З. выразна адлюстраваная ў пахавальнай абраднасці і каляндарных святах, звязаных з ушанаваннем продкаў. Перад пахаваннем нябожчыка абавязкова абмывалі і пераапраналі ва ўсё чыстае, новае. *Смерць* і пахаванне разглядаліся як вяртанне ў матчына ўлонне. Але З. як чыстая стыхія магла не прымаць «закладных», «нячыстых» *нябожчыкаў* (самагубцаў, *чараўнікоў*), гэтаксама як і забітага перуном *чорта*, *змея* і іншых міфалагічных персанажаў.

Як усё жывое, З. нараджалася вясной, а памірала ўвосень. Паводле ўяўленняў беларусаў, З. «замыкаецца», засынае на зіму і «адмыкаецца», прачынаецца ўвесну. Гэтая акалічнасць выклікала да жыцця шэраг абрадавых дзеянняў, скіраваных на павелічэнне спору З., адначасова яны жорстка рэгламентавалі паводзіны чалавека ў дачыненнях да яе. З мэтай хутчэйшага абуджэння З. выкарыстоўвалі розныя магічныя прыёмы. На *Масленку* рабілі лёдавыя горкі — сімвал цяжарнасці З., на *Саракі* дзяўчаты разрывалі 40 (гл. *Сорак*) вяровачак, што сімвалізавала разрыў З. зімовых путаў, на *Вялікдзень* з горак качалі *яйкі*, каб абудзіць яе і паспрыяць урадлівасці, а таксама ахвяравалі ёй рэшткі святочнай ежы. У час дажынак на ніве пакідалі «вялесаву бараду» (гл. *Барада*[2]), каб захаваць спор на будучы год.

З. з'яўляецца крытэрыем чалавечай маральнасці наагул. Так, за грахі чалавека З. можа праваліцца або праглынуць горад, вёску ці манастыр.

У народным арнаменце З. інтэрпрэтавана ў выглядзе характэрных матываў, сустракаецца з першабытных часоў у аздабленні вырабаў побытавага, абрадавага, мастацкага прызначэння. У разьбе, ткацтве, вышыўцы асэнсаванне З. набыло ўвасабленне ў выглядзе ромба, квадрата, прастакутніка, падзеленага на меншыя ромбікі ці квадрацікі, звычайна з кропкай у цэнтры кожнага (зярнятка ў З.). Асэнсаванне З. як касмічнага

цела ўвасаблялася ў выглядзе ромба з адросткамі ўсярэдзіну і звычайна суправаджалася матывам *Сонца* — ромба з промнямі–адросткамі. Змешчаныя адзін ў адзін, гэтыя матывы абазначалі адзінства, яднанне Сонца і З., наступленне вясны; яны ўтвараюць адзін з найбольш папулярных, пашыраных і ўлюбёных элементаў тканага і вышыванага арнаменту, якім аздаблялі адзенне, пасцель, ручнікі, абрусы ды інш. Гэты матыў, які ўжо ў XX ст. страціў сваё сімвалічнае значэнне, у аздабленні вырабаў дэкаратыўна–мастацкага прызначэння карыстаецца папулярнасцю і сёння.

Літ.: *Богданович А.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; *Кацар М. С.* Беларускі арнамент: Ткацтва. Вышыўка. Мн., 1996; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы. Гомель, 1995. С. 73—74; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930.

І. Крук, У. Лобач, Я. Сахута

ІВА́Н–ГАЛАВАСЕ́К, **Галаварэз, Сцэ́нцель, Калі́навік, Посны**, свята Ўсекнавення галавы Іаана Хрысціцеля (11 верасня н. ст.). У гэты дзень забаранялася есці скаромнае, а таксама ўжываць у страву круглыя плады, каб не быць падобнымі на Ірадыяду, якая забаўлялася галавой Іаана Хрысціцеля, нібы яблыкам (парушэнне гэтай забароны пагражала нарывамі на целе). Верылі, што на працягу года адсечаная галава Іаана Прадцечы прырастае да свайго месца, аднак калі на І. Г. карыстацца *нажамі* і *сякерамі*, то яна можа зноў адпасці, і таму стараліся ў гэты дзень нічога не сячы і не рэзаць, нават *хлеб* ламалі рукамі ці наразалі лусты загадзя. Калі на І. Г. варылі бацвінне, то пазбягалі *чырвонага*, баючыся, што на працягу года ў доме пральецца чыя–небудзь кроў. Каб у гаспадарцы нічога не згарэла, імкнуліся выпаліць у печы загадзя, стараліся не завозіць у хлявы сена і пазбягалі рабіць што–небудзь істотнае. Дзяўчаты не расчэсвалі на І. Г. *косы,* каб *валасы* не секліся; не мылі *галовы*, каб не наклікаць *каўтуна* ці галаўнога болю. На Палессі на Калінавага Івана ламалі *каліну* і варылі з яе кісель ці *кашу*, каб цэлы год не балела галава.

***Літ*.:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 521—523.

У. Васілевіч

ІГОЛКА, голка. Згадкі пра І. выяўляюць сувязь яе з ідэяй руху і адпаведна з матывам кантакту з тым светам. І. уваходзіла ў склад пасагу, што акрамя ўтылітарных намераў звязвала яе з ідэяй паспяховага стварэння, «сшывання» новай сям'і. У аказіянальнай і купальскай абраднасці беларусаў І. знайшлі выкарыстанне ў выпадках выяўлення так званых «малочных» чараўніц (гл. *Ведзьмы малочныя*) і помсты ім — дзеля гэтага працэджвалі *малако* праз *цадзілку* з уторкнутымі ў яе І. і кіпяцілі іх.

У дачыненні да выкарыстання І. існавалі пэўныя рэгламентацыі. Так, трэба было пільнавацца, каб не пакалоць кагосьці І. ці нечым іншым вострым на *Каляды*, бо можа нарадзіцца двухгаловае дзіця. Гэтаксама ў «крывыя» калядныя вечары трэба было наагул устрымлівацца ад шытва.

***Літ*.:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 356.

Т. Валодзіна, С. Санько

ІГРЫ́ШЧА, паводле спосабу словаўтварэння стаіць у шэрагу слоў, што абазначаюць месца, дзе нешта расло (іржышча, ллянішча, бульбянішча), было пабудавана (хацішча, царковішча, селішча, гарадзішча), месца, пляц, на якіх групуюцца пэўныя забудовы (дварышча), альбо месца, дзе нешта перыядычна адбываецца (такавішча, стрэльбішча, ігрышча). І. цяпер абазначае ўжо само дзеянне, дакладней абазначала, бо яно належыць да рэаліяў традыцыйнай

беларускай культуры, якія зніклі з практыкі да сярэдзіны XX ст. Першапачаткова І. было папулярным у беларусаў і азначала забаву моладзі шлюбнага ўзросту, абавязковымі элементамі якой былі музыка, танцы з размеркаваннем пар на ўвесь вечар і вячэра–пір у складчыну. Размеркаванне пар і пачастунак адрознівае І. ад танцаў, на І. удзельнічалі толькі загадзя аб'яўленыя ўдзельнікі: павінна было хапіць людзей для размеркавання па парах. Традыцыйна І. праводзілася не абы–калі, а на вызначаныя каляндарныя святы, найперш на *Каляды*. Усе іншыя прысутныя былі гледачамі І., яго каментатарамі, гарантамі яго традыцыйнасці. Найбольш дасканала распрацаваным было каляднае абрадавае І. «Жаніцьба Цярэшкі» (гл. *Цярэшка*), якое мела свае ўласныя мелодыі, уласныя тэксты песняў, грунтавалася на асаблівай міфалогіі і мела пашырэнне толькі на тэрыторыі палачан. Даўней І. мела функцыю легітымізацыі новазлучаных сужонскіх пар накшталт хрысціянскага вянчання, было формай язычніцкага благаслаўлення *шлюбу*, што асуджалася царквой. У Іпацеўскім летапісе гаворыцца, што «сходзіліся яны [радзімічы] на ігрышчы, на скокі і на ўсялякія шатанскія песні, і тут «умыкалі» сабе жонак — з якою вось хто дамовіўся». Такім чынам, на І. складаліся сужонскія пары па ўзаемнай схільнасці і само І. служыла вельмі важным інтарэсам грамады. Дарэчы, ігра ў народнай гаворцы азначае не толькі ігру на музычных інструментах, але і любоўную ігру, акт апладнення (ігра сонца ў пэўныя тэрміны, найграныя (аплодненыя) яйкі і інш.).

Літ.: Жаніцьба Цярэшкі. Мн., 1993. С. 7—8.

Л. Салавей

І́ДАЛЫ, **багí, балва́ны, ёлуп, каме́нныя ба́бы, кумíры, стоды**, каменныя, драўляныя або металёвыя скульптурныя выявы паганскіх багоў. Кожны І. увасабляў пэўнага бога. У часы паганства І. устанаўлівалі на *капішчах* як аб'екты пакланення. Пасля прыняцця хрысціянства вядомыя выпадкі высякання *крыжоў* на І. Часам І. надавалі форму крыжа (в. Грабаўцы і Залуззе Жабінкаўскага, Буцькі Пружанскага, Даўгінава Вілейскага р–наў). Значная частка І. пры хрышчэнні была знішчана (спалена, закапана ў зямлю ці затоплена ў вадаёмах), іх месца заступілі вялікія слупы з выразанымі выявамі Божай Маці, Збаўцы або Іаана Прадцечы (напрыклад, у колішніх ваколіцах Нясвіжа, паводле П. М. Шпілеўскага).

Найбольш старажытнымі І. з'яўляюцца статуйкі, знойдзеныя на паселішчы Асавец Бешанковіцкага р–на (позні неаліт і ранні бронзавы век). Каменныя І. былі вышынёй 0,6—1,2 м (металёвыя меншых памераў) з выявамі ад аднаго да чатырох твараў, часцей з адным тварам. Найбольш вядомыя Шклоўскі ідал («Ёлуп», захоўваецца ў Нацыянальным музеі Рэспублікі Беларусь) і Слонімскі (захоўваецца ў Слонімскім краязнаўчым музеі). Блізу в. Млыны Камянецкага і Багуслаўцы Пружанскага р–наў былі выяўлены каменныя І. з трыма тварамі. Блізу в. Богіна Браслаўскага р–на на востраве Богінскага возера стаяў І. «Стод». Яго вышыня адпавядала палове сярэдняга чалавечага росту, рукі складзены на грудзях. Блізу в. Слабодка Смалявіцкага р–на быў І. «Цар Давыд». Вядомыя І. у выглядзе чатырохгранных слупоў каля в. Ульянавічы Сенненскага р–на, а таксама па берагах рэк Бярэзіны, Случы і Прыпяці. У 1684 годзе ў руінах старажытнага будынка

каля Віцебска знойдзены залаты І. *Перуна*, а ў 1860 годзе на Барысаўшчыне ў дупле дуба — два І. — з серабра і з бронзы.

Літ.: *Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М.* Ідалы // Археалогія і нумізматыка Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1993. С. 281; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 65.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ІЛЛЯ́, **Галля́ш** — свята народнага календара ў гонар старазапаветнага прарока, якога ўшаноўвалі як боства (адзначалася 2 жніўня н. ст.). Паводле біблейскага падання, І. тварыў цуды і жывым узнёсся на *неба*. Пасля прыняцця хрысціянства І. у народным уяўленні зліўся з язычніцкім богам *Перуном*, увабраўшы ў сябе яго рысы і функцыі. У міфалогіі, старажытных вераваннях і ў фальклоры беларусаў І. — распарадчык *дажджоў* і *навальніц*, апякун земляробства, абаронца ад нячыстай сілы, але разззлаваны можа наслаць навальніцы, *град* і *засуху*. Таму дзень І. на Беларусі святкаваўся ўсюды. У засушлівае надвор'е І. служылі малебны, у якасці ахвяры клалі *яйкі* ў барознах між градаў. І., згодна з павер'ямі, ездзіць па небе ў залатой калясніцы, і ад яе калёсаў сыходзіць *гром*, а ад удараў конскіх капытоў утвараецца *маланка*. Калі ўвесь час ліў дождж, казалі, што І. запаліў адзежу і залівае агонь вадою з хмараў, а падчас засухі — што І. сушыць адзежу пасля пажару. Дзень І. лічыўся канцом сезону ў пчаляроў, бо *пчолы* ўжо не раяцца: «Толькі да Іллі паглядай на вуллі». На І. пачыналі жаць *жыта*: «Ілля жніво пачынае, а лета канчае». І. прыходзіць з доўгачаканым хлебам: «На Іллю поўну печ хлеба наллю», «На Галляша з новых круп каша». У народных прыказках дзень І. прадстаўлены як пераходны да чарговага сезона: «Прыйшоў Ілля, то і лета няма», «На Іллю да абеда лета, а па абедзе восень». Назіраецца пачатак пахаладання, дажджоў: «Ілля нарабіў гнілля». У прыродных назіраннях звязваўся са святам Пятра: «Прыйшоў Пятрок — апаў лісток, прыйшоў Ілля — апала два»; «Пётр–Павел час убавіў, Ілля–прарок — два ўвалок». Пасля І. заканчвалі купацца, бо «Ілля ўкінуў у ваду алядня (лёду)».

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 496—500.

У. Васілевіч

ІНЦЭ́СТ (лац. in «не» і castus «абычайлівы»), кровазмяшальны *шлюб* або інтымная сувязь найбліжэйшых сваякоў, шлюбны звяз, які парушае прынятую ў дадзеным грамадстве экзагамію. Галоўная роля ў інцэстуальных сувязях належыць узаемадачыненням паміж маткай і сынам, сястрой і братам. З інцэстуальным матывам можа быць звязана існаванне двуполасці ў багоў, міфалагічных істот, якія сістэматычна адраджаюцца, сімвалізуючы цыклічнасць, неўміручасць космасу. К. Г. Юнг лічыць, што андрагіннасць персанажаў гэтага тыпу звязана з іх адмовою ад «мужнасці» ў сувязі з табуяваннем інцэстуальнага імкнення да першай каханай — маці. У міфалогіі І. стаў асновай шэрагу сюжэтаў. У «міфічным часе» кроўнароднасныя шлюбы не былі парушэннем нормаў, гэта датычыцца шлюбаў першапродкаў, якія былі адзінай парай на зямлі, не мелі выбару (напрыклад, брат і сястра Яма і Ямі ў ведыйскай міфалогіі) альбо калі сітуацыя паўтараецца пасля сусветнай катастрофы, тады працяг роду людскога залежыць ад І. Элімінацыя шлюбных і іншых забарон у найбольш важных

абрадах, свяшчэнныя блізкароднасныя шлюбы ў традыцыях старажытных царскіх дынастый адпавядаюць сітуацыі «незлачыннага» І. І. выкарыстоўваўся як сродак выяўлення дзікунства чужога этнасу, яго нецывілізаванасці.

Сюжэты ў беларускім фальклоры заўсёды паказваюць І. як злачынства, страшны грэх, якога ўсе імкнуцца ўнікнуць, а калі дапускаюць, то па няведанні, з моцы неспрыяльных, трагічных абставінаў (брат і сястра, разлучаныя ў дзяцінстве, уступаюць у шлюб, а высветліўшы крэўнасць, не знаходзяць магчымым жыць, ператвараюцца ў кветкі (гл. *Браткі*); браты–разбойнікі, што забілі швагра і зняславілі сястру, раскайваюцца, ператвараюцца ў вапнавае каменне, каб потым людзі, выпальваючы вапну ў печах, агнём знімалі іх грахі, ачышчалі; сястра, ратуючыся ад шлюбу з родным братам, губіць сябе: там, дзе яна ўпала, паўстала цэркаўка). Беларускія сюжэты з матывам І. маюць паралелі ў спадчыне аддаленых ад нас у прасторы і часе індаеўрапейскіх народаў. Так, балада пра ўдаву і яе сыноў–блізнят (двайнюкоў, трайнюкоў), якіх яна, уклаўшы ў карабец, сплаўляе па Дунаі і якія праз 12 гадоў вяртаюцца і робяць спробу ажаніцца з маці і сястрой, амаль дакладна паўтарае хецкі міф пра царыцу Канеса. Хецкая царыца таксама нарадзіла сыноў–блізнюкоў (аж 30) і сплавіла іх у судзіне па рацэ, але яны вярнуліся і хацелі пабрацца са сваімі сёстрамі. Матыў І. можна лічыць скразным, найбольш ён рэалізуецца ў нашых баладах, а сюжэт «Браткі» натхніў В. Дуніна–Марцінкевіча на стварэнне першай у новай беларускай літаратуры паэмы «Травіца брат–сястрыца». Інцэстуальны эдыпаўскі матыў праглядаецца ў звычаі пахавання *Ярылы* — сына Маці–зямлі. Вяртанне назад, у матчына чэрава, у небыццё, з’яўляецца, згодна з псіхааналітычнай трактоўкай, адной з грунтоўных праяваў пазасвядомага і служыць перверзіяй, замяшчэннем інцэстуальных сувязяў, якое аб’ядноўвае каханне і смерць.

Літ.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1997. С. 545—547; *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. С. 69—81; *Юнг К. Г.* Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.

І. Вуглік, Л. Салавей

КАБЕ́Ц, **хвасце́ц** (Falko vespertinus, праслав. *kobьсь «сокал або ястраб»), драпежная *птушка* з сямейства сакаліных, якая, відаць, здаўна выкарыстоўвалася для *варожбаў* па птушыным палёце, прынамсі, пра гэта можа сведчыць назва самой птушкі, утвораная ад дзеяслова *kobiti «варажыць, асабліва па лёту птушкі» (Ф. Слаўскі), ад якога і рус. кобь «варажба». Назва вядомая ўсім славянскім мовам. Іншыя тлумачэнні абапіраюцца на параўнанне з ням. Habicht «ястраб», англ. hawk «сокал, ястраб», а таксама з літ. kabùs «чэпкі, ухоплівы» або kãbė «крук, кручок» (параўн. англ. hawk–nosed «гарбаносы, з арлiным носам, з кручкаватым носам»).

Літ.: Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 10.

С. Санько

КАВА́ЛЬ, міфалагічны персанаж, які надзелены звышстваральнай сілай, звязанай з *агнём*. Міфалагічны К. увасабляе нябесны агонь і жыве на *небе*. Ён нават можа быць богам–грамавержцам або яго памагатым. Але часам К. звязаны з рудамі, якія здабываюцца з–пад зямлі, і тады ён асацыюецца з падземным агнём або наагул з ніжнім (падземным ці водным) светам. Часта К. называюць пасярэднікам паміж верхнім і ніжнім светам. Для беларускай міфалогіі характэрныя паданні пра кавалёў *Кузьму і Дзям'яна*, якія змагаліся са *змеем*.

К. мог ажаніцца толькі на гаршчэчніцы. Такая пара выступала ў ролі святароў, *募чараўнікоў*, што закліканыя былі забяспечыць *зямлі* ўрадлівасць (гл. *Ганчар*). Святам К. лічыцца 14 лістапада (дзень святых Кузьмы і Дзям'яна). На Чэрвеньшчыне яшчэ ў пачатку XX ст. увосень для К. збіралі «асяніну» — плату натурай. Вядомы традыцыйны беларускі танец «Каваль», дзе рухі пабудаваныя на імітацыі работы К.

Згодна з народнымі павер'ямі, К. валодаў здольнасцю варажыць і чараваць, асабліва гэтая ягоная здольнасць магла праяўляцца ў дачыненні да *вады*, якой К. супрацьстаіць. У беларускіх казках К. выкоўвае цудоўную булаву, якой ён (або іншы персанаж) змагаецца супраць *Цмока*. У балцкай міфалогіі вядомы боскі К. Целявель — памочнік Пяркунаса. У старажытнай Вільні К. працавалі па суседстве з культавым цэнтрам Пяркунаса.

У беларускім песенным фальклоры вобразу К. часам надавалася сексуальная афарбоўка («Выганяй, маці, каваля з хаты, // Бо каваль малады хоча начаваці»), К. іншасказальна называлі бацьку толькі што народжанага дзіцяці («Паздароў, Божа, таго каваля, // А хто скаваў мало дзіця»). Акт зачацця прыпадабняўся да кавання *жалеза* («А каваў ён уначы, // Не паліўшы свячы»).

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 180; *Иванов Вяч. Вс.* Кузнец // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 21—22; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного

симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. Вып. 1(5). С. 87—90; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 133—134, 365—366; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 219—223; *Шатэрнік М. В.* Краёвы слоўнік Чэрвеньшчыны. Менск, 1929.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

КАДУ́К, *нячысцік*, што з’ядае немаўлят і тым прыводзіць *род* да вымарачнасці. Персаніфікацыя *хваробы* эпілепсіі (*радзімцаў*, падучай, падучкі) накшталт адпаведных персаніфікацый *халеры*, *воспы*, гарачкі, *трасцы*, *начніц*, крыксаў ды інш. Сваё імя К. атрымаў ад лацінскай назвы хваробы caducus — «падучы». Хворыя на эпілепсію лічыліся апантанымі нячыстай сілай, што пранікала ў нутро чалавека, мучыла яго, выклікаючы спецыфічныя праявы: страту прытомнасці, сутаргі, канвульсіі, скрыгат зубоў і да т. п. — «его дьявол был осел, и кадук мевал, упадал и от себя отходил, жона его тым се брыдила». К. часам дараўноўвалі да *чорта*: «Ці чорт, ці чортаў унук — адзін кадук». К. адрозніваецца ад падобных дэманаў тым, што шкодзіць не ўсім, а толькі грэшным людзям, зусім не чапае *жывёл*, акрамя хіба *коней*, якія ў далёкіх паходах часам не вытрымлівалі сонечных udараў і падалі, здыхалі, іх агонія нагадвала падучку. «Лічачыся першымі па часе адраджэння, у бягучым часе кадукі з’яўляюцца паследнікамі, забытымі інвалідамі д’ябальства, на якіх не звяртаюць увагі астатнія нячысцікі, не выкарыстоўваюць ні іх вопытнасці, ні іх дапамогі, ніколькі не цэняць іх старэчы аўтарытэт, — адзначаў Нікіфароўскі. Абцяжараныя ўсім гэтым ды, звыш таго, расцвіленыя сваімі сабратамі, К. бродзяць воддаль ад нячысцікаў і ад сваіх нешматлікіх аднагодкаў. Бачачы ж людскую праўду, асабліва пашану малодшых да старэйшых, паблажлівасць дужых да слабых, кадукі больш за іншых нячысцікаў прыхільныя да людзей, знарок не шкодзяць ім і толькі тады прыступаюць да ахвяры, калі яна спагудная ў людзскім сэнсе. Вядома, сваю рэдкасную працу яны выконваюць з навычнай зграбнасцю майстроў, вопытнасцю дзялкоў».

К. уяўляўся нашым продкам у даволі неакрэсленых формах: то здалёк нагадваў капу сена, кучу моху, мог спалохаць нечакана незвычайным рухам. Народнае павер’е пра тое, што К. есць жывых маленькіх дзяцей, якіх прыносяць яму падначаленыя нячысцікі, спарадзіла ўяўленне, што К. вядзе да вымарачнасці, паколькі прымхлівае стаўленне да хворых на невылечную *падучку* — эпілепсію перакрэслівала надзеі гэтых няшчасных на сямейнае жыццё, на працяг роду. Пра пашыранасць уяўленняў пра К. у старажытнасці ва ўсіх сацыяльных пластах нашага грамадства сведчыць звычаёвае права, паводле якога кароль Рэчы Паспалітай забіраў да скарбу вымарачныя маёнткі «па праву кадука»: «Тые замки — Пинск, Кобрын, Рогачёв знову на короля его м. светлое памяти Жикгимонта Першого кадуком спали». След уяўленняў пра К. захаваўся ў колішнім грозным беларускім праклёне «А каб цябе Кадук...», які ў сувязі са стратай першапачатковага сэнсу набыў характар лагоднага выслоўя–папроку.

Літ.: Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо–Западной Руси. Т. VI. Вильна, 1888; Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 14. Мн., 1996; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер’і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 75—76; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1995. С. 33—34; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і

забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 253—254; *Gloger Z.* Encyclopedija staropolska ilustrowana. T. 2. Warszawa, 1978. S. 302—303.

Л. Салавей

КАЖА́Н, *жывёла*, шырока прадстаўленая ў міфалагічных вераваннях беларусаў. Згодна з народнымі ўяўленнямі, у К. ператвараецца *мыш*, якая з'ела штосьці ў царкве або наагул асвечанае. За з'едзеную благавешчанскую прасвірку *Бог* зрабіў мыш К. — істотаю, што ўдзень не бачыць, а ўночы ловіць камароў ды мошак. Лічылі, што ў К. можа ператварыцца пацук, у якога ад старасці вырастаюць крылы. К. называлі начным *чортам*, здольным прыносіць як няшчасце, так і шчасце — таму яго стараліся злавіць на *Купалле*, бо выпушчаны потым на волю ён можа прынесці свайму збавіцелю багацце. Наагул К. успрымалі як начных духаў, што прыносяць людзям *долю*, нядолю, здароўе, *хваробу*, прыгажосць, брыдоту. У які дом заляціць К., там неўзабаве нехта памрэ. Калі К. сядзе на падлетка, той перастане расці, а калі ўваб'ецца ў *валасы* — яны саб'юцца ў *каўтун*, калі сядзе на *галаву* — яна пакрыецца пархамі. Калі К. праляціць пад кілой у *быка* — той пачне кульгаць, калі пад вымем у *каровы*, то ў яе прападзе ці сапсуецца *малако*, і тады яе трэба падкурваць разам з купальскімі зёлкамі і самім К. («клін клінам»). Казалі, што К. могуць паўставаць у чалавечым абліччы або ператварацца ў *грошы*, калі К. пакласці ў скрыню з безліччу дзірачак на *трынаццаць* дзён. У К. народ бачыў увасабленне душы *чараўніка*. Каб паўплываць на шкадліўцаў, лавілі К. і, абвязаўшы суравымі палатном і *ніткаю*, падвешвалі ў комін. Як будзе пятрэць К., выпетрае і вядзьмак і прыбяжыць прасіцца вызваліць К. Здохне К., і ведзьмару прыйдзе канец. Памерлы чараўнік пасля *смерці* таксама з'яўляўся ў выглядзе К. З дапамогаю гэтай істоты, лічылася, можна зрабіцца нябачным. Дзеля гэтага трэба было пасадзіць К. у *гаршчок*, завязаць анучкаю з дзірачкаю, закапаць апоўначы ў мурашніку і бегчы з лесу не азіраючыся, каб не пачуць кажановага крыку (бо калі пачуеш — памрэш). Праз *сем* дзён, калі гаршчок дастаюць, ад К. застаюцца толькі костачкі. З іх трэба выбраць кручок і вілкі і, узяўшы іх у рот, чалавек нібыта становіцца невідзімкаю. З гэтымі костачкамі была звязана і любоўная магія. Калі зачапіць кажановым кручком дзяўчыну, яна адразу закахаецца; калі ж яна надакучыць — дастаткова адпіхнуць яе вілачкамі, і яна разлюбіць. Гэтаксама, казалі, можна прываражыць і хлопца, колючы яго косткаю ў *сэрца* (гл. *Любізнік*). Карчмары, каб прывабіць пітакоў, прыбівалі да сцяны К. Выкарыстоўвалі К. і ў якасці знахарскага сродку. Хвораму на *ліхаманку* давалі на *тры* дні насіць пад пахаю загорнутага ў анучку жывога К., пасля чаго трэба яго выпусціць, і ён, прыняўшы *хваробу* на сябе, занясе яе далёка ад чалавека. Ад *радзімцаў* (падучай) лячылі крывёю К. Па К. спрабавалі вызначыць і бліжэйшае надвор'е: калі К. хутка з'яўляліся пасля *заходу сонца* і ляталі дапазна, гэта абяцала ясную пагоду.

Літ.: Жыццё адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 231; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 107—109, 196, 369, 513; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 114, 116—117, 134, 157, 269, 634.

У. Васілевіч

КАЖУ́Х вылучаецца сярод *адзення* высокім семіятычным статусам. Рытуальнае яго выкарыстанне

пачыналася з першых хвілін жыцця чалавека і працягвалася да самай *смерці*. На К. клалі народжанае *дзіця*, садзілі яго ў час першага пастрыгу, адымання ад грудзей, у *чорны* К. захутвалі парадзіху, усюды на К. клалі толькі што памерлага чалавека. Нават у гарачае надвор'е К. апраналі маладыя, сядзелі на ім за вясельным *сталом*. Усе гэтыя кантэксты сцвярджаюць наяўнасць у К. глыбокага сімвалічнага зместу, калі ён пачынаў маркіраваць пераходнасць, маргінальнасць самой сітуацыі і адпаведна лімінальнасць істоты, што яго апранала. Дарэчы прыгадаць і казачныя эпізоды, калі герой зашывае сябе ў авечую шкуру з мэтаю патрапіць на «той» свет.

Нельга паменшыць і ролю К. як сімвала, што ўвасабляў будучы дабрабыт, багацце і плоднасць. Ідэю багацця заканамерна актуалізавала наяўнасць густой поўсці (узгадайце зычанне на вяселлі: «Каб жаніх быў багаты, як кажух валахаты»). У каляндарнай і аказіянальнай абраднасці апрананне К., часцей вывернутага, сімвалізавала прысутнасць у рытуальнай прасторы таго свету ці намер уступіць з ім у кантакт — параўн. калядныя пераапрананні, што дэманстравалі прысутнасць продкаў сярод жывых, К. у рытуалах ахвярапринашэння і народнай медыцыне. Апрануўшы на *Дзяды* К. поўсцю наверх, лічылася магчымым убачыць *душы* продкаў, у такім жа выглядзе запрашалі на калядную куццю *Мароза*, *ваўкоў* і да т. п. Матыў вывернутасці звязаны з устаноўкай на свядомыя антыпаводзіны, а далучэнне К. да атрыбутаў прадстаўнікоў таго свету стасуецца з уяўленнямі аб аднолькавай калматасці К. і *чорта*, параўн. выслоўе «чорт кашлаты».

Маніпуляцыі з К. у народнамедыцынскіх рытуалах арыентаваныя перадусім на сімвалізацыю ім пераходнай зоны — паклаўшы дзіця на чорны К., накрыж выстрыгалі пасмачку поўсці і падкурвалі яго; на К. дзіця «мерылі» ад *пуду*, выбіралі *сцень* ды інш.

У асобных кантэкстах К. адсылае ўдзельнікаў абраду да вобраза *мядзведзя*. Менавіта «мядзведзіцай» у беларускіх вёсках называлі маладую (у вясельнай песні: «А прывязлі мядзведзіцу — саплівую, хрыплівую...»). Цікава, што гэтак жа называлі нявесту і ў старажытнай Грэцыі, дзе існаваў нават звычай, згодна з якім афінянкі ў гонар багіні Артэміды павінны былі рытуальна пераўвасобіцца ў мядзведзіху. З другога боку, этыялагічныя легенды звязваюць першага мядзведзя з чалавекам, які, апрануўшы К., хацеў напалохаць *Бога* і быў за тое пакараны.

Сімволіка багацця і дабрабыту ў К. рэалізавалася ў абрадах уваходзін, калі сямейнікі ўпаўзалі ў новую хату па пасцеленым поўсцю ўверх К., у самім будаўніцтве жытла — пры падыманні маціцы да яе прывязвалі загорнутыя ў К. *хлеб* і бутэльку з *віном*. Паўсюль праз К. вялі ў хлеў купленую *карову* і выганялі яе першы раз увесну ў *поле* (параўн. тлумачальнае клішэ: «Каб не гола була»). На Лепельшчыне на Грамнічкі прыносілі ў хату гусака і кармілі яго на стале, засланым К.

Літ.: Бяздоннае багацце: Легенды, паданні, сказы. Мн., 1993. С. 99; *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 137—142; *Крыўко М.* Са слоўніка Дзісеншчыны // Полымя. 1995. № 2. С. 256; Палявыя запісы аўтара; *Шпилевский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1852. № 3. С. 2.

Т. Валодзіна

КАЗА́[1]**, казёл**, найраней асвоеная *жывёла*, даместыкацыя і выкарыстанне яе адбылося ў горных раёнах у поясе ад Малой Азіі і Месапатаміі да

гістарычнага Ірана і датуецца межамі 9—8 тыс. да н. э. Казёл выступае як рытуальная жывёла ў старажытных германцаў, балтаў і славян.

У сялянскім побыце беларуса К. замяняла бедным людзям *карову*, але часта, не маючы магчымасці трымаць карову, адмаўляліся набыць і К. Як да свойскай жывёлы селянін ставіўся да К. не надта добра, з адценнем знявагі, трымаючы ў галаве яе «чортава» паходжанне (параўн. прыказку: «Козы ня скот, бабы — ня людзі» і да г. п.). Не забудземся таксама і на прыродны характар К.: вольналюбівы, ініцыятыўны і разумны (прыказкі кшталту: «Пусці казла ў гарод»; існуе сюжэт, дзе жонка ўцякае ад нялюбага мужа, ператварыўшыся ў К.).

На вобраз К. у беларускім фальклоры наклаліся дзве традыцыі: язычніцкая і хрысціянская. У першай К. сімвалізавала сямейны лад, дабрабыт і ўрадлівасць («Дзе каза ходзіць, там жыта родзіць»). Паводле другой К. — стварэнне *чорта*, жывёліна, што цесна звязана з нячыстай сілай. Паводле этыялагічнага міфа, К. зляпіў чорт, пазайздросціўшы творчаму запалу *Бога*, які стварыў *авечак*, кароў, *коней* і нарэшце чалавека. Жывёла ў чорта атрымалася не жывой, аж пакуль Бог не ўдыхнуў у яе *душу*, аднак на выгляд К. засталася падобнай да чорта: рогі, *барада*, шкляныя *вочы*... Але можна думаць, што сувязь К. з ніжнімі, хтанічнымі сіламі сягае пракаветнай даўніны, а хрысціянская традыцыя толькі ўзмацніла і гіпертрафавала некаторыя старажытныя веранні.

Цікавы момант у беларускім фальклоры — розная колькасць вачэй у К. у некаторых сюжэтах, што можа актуалізаваць прыналежнасць К. да іншага, нечалавечага, свету. У адной казцы ў дзеда з бабай прарасло гарохавае зерне. Дзед палез па сцябліне наверх і ўгары знайшоў хатку, «а ў тэй хатцы, што масла, што сыра: лаўкі і столь... з малочнага». Там жылі тры К.: аднавокая, з двума вачыма і з трыма вокамі; такім чынам, яны належаць да нябеснай, верхняй, сакральнай сферы. К. з трыма вокамі і знайшла (убачыла) дзеда: «Хацелі козачкі запароць старога, а потым адумаліcь і ўзялі старога пасвіць іх, а старую даіць, да малачко збіраць». Тут можна ўбачыць своеасаблівую адмену міфа аб даместыкацыі К. Можна прыгадаць і такога персанажа, як Казьма. Акрамя каранёвага сугучча можна прывесці іншыя паралелі. У адным апавяданні Казьма — Казьма Крывы (аднавокі) — мае статак К.; пад казлом хаваецца герой пасля таго, як пазбавіў Казьме Крывому апошняе вока. Аналогія з грэцкім Кіклопам тут відавочная. Супаставім таксама розную колькасць вачэй вышэйзгаданых трох коз і Казьмы.

К. — сімвал урадлівасці і прыбытку. У казцы дзеду даецца «залатая козка», з якой сыплюцца *золата* і *серабро*. Наагул К. (ці частка яе цела) часта называецца залатой: каза–залаты рог; *ведзьма* абарочвае дачку К. — «нібыта залатой». У апошнім прыкладзе можна ўбачыць супадзенне ў адным тэксце дзвюх традыцый. У. М. Тапароў робіць слушнае паэтапнае супастаўленне К. са старажытнымі пярэднеазіяцкімі багамі ўрадлівасці, накшталт хецкага Тэлепінуса. Вядомы сюжэт у дзіцячых казках пра выгнанне К. з дапамогаю *пчалы*; таксама казка пра К., зайчыка (гл. *Заяц)* і *пеўня*, які выганяе К. з хаты зайчыка (узгадаем аналагічны сюжэт з лісіцай (гл. *Ліса*), дзе яна выконвае аналагічную К. ролю). Тут развіваецца схема выгнання пакрыўджанага бога ўрадлівасці, каб ён выканаў сваю асноўную функцыю — паспрыяў ураджаю. Таму можна выснаваць, што К. магла раней быць увасабленнем

бога, які нараджаецца і памірае. На *Каляды* ладзіцца абрад: апранутую К. «забівае» дзед–стралок — К. памірае, але зноў ажывае, пяецца песня пра ўрадлівасць.

Сімвалам урадлівасці К. абавязана сваёй прыроднай плоднасці і юрлівасці, — гэта ў першую чаргу датычыць казла–самца. З апошнім звязаны шэраг фальклорных і лінгвістычных актуалізацый. Пашырана пабудова найменняў казла–самца ад каранёў, першаснае значэнне якіх было «рабіць паступова–зваротныя рухі», напрыклад «маркатун» у значэнні «пажадлівы казёл» — ад і.–е. *mor–/*mer–.

Літ.: *Белова О. В.* Коза // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 522—524; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко–типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. С. 585—589; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. С. 140, 149—152, 587, 594—597; Легенды і паданні. Мн., 1993. С. 53; *Топоров В. Н.* Козел // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 663—664.

Ю. Драздоў, Л. Салавей

КАЗА́², народная назва нейкага сузор'я (Віцебшчына), верагодна, сузор'я зімовага неба Вознік. Падобныя назвы вядомыя ў Польшчы: koza, koziełki, kózki, kózka, якія, як лічыцца, калькуюць лац. Capella «козачка» — самая яркая зорка сузор'я Вознік. Аднак не адмаўляецца і незалежнае ўтварэнне, бо перыяд высокага ўзыходжання гэтага сузор'я прыкладна прыпадае на калядныя святкаванні, у часе якіх «каза» з'яўляецца адным з цэнтральных персанажаў, параўн. і палескую (былы Мазырскі павет) назву другой Куцці — *Куцця святога козліка*. Аповед пра паходжанне апошняй назвы паўтарае тэму антычнага міфа пра Амалтэю (лац. Капэля): гэта клопат казы (козліка) пра схаванага ад праследу немаўляці Зеўса (Ісуса Хрыста).

Звернем увагу на тое, што зорка Капэля на *Каляды* — гэта самая высокая і вельмі яркая зорка на небе. І гэты момант яўна адлюстраваны ў калядных песнях, падобных да той, што была запісана, напрыклад, у Пастаўскім р–не: «Ў чыстым полі лаза стаіць, каляда. // На тэй лазе каза сядзіць. // Прышоў да яе серанькі ваўчок. // — Да злезь, каза, патанцуім…» Для беларускага фальклору вобраз нейкага персанажа на *дрэве* звычайны і адпавядае моманту кульмінацыі адпаведнага гэтаму персанажу нябеснага свяціла. Параўнайма, напрыклад, провады *Юр'я* на дрэва ў момант, калі кульмінуе зорка Арктур у сузор'і Валапаса (а гэта самая яркая зорка веснавога зорнага неба). Гэткая сітуацыя можа задавацца і вобразам *гары*, вяршыня якой, як і вяршаліна дрэва, сімвалізуе *неба*, як у каляднай песні: «На гарэ каза // З казлянятамі, // А ў даліне воўк // З ваўчанятамі. // Выскачыў ваўчок, // Казу — за бачок. // А ваўчанята — // За казлянята». *Воўк* у тэкстах такога кшталту заўсёды знаходзіцца ўнізе. Простым спраўджваннем па зорнай мапе можна пераканацца, што менавіта ў гэты момант здараецца ўзыходжанне ўжо згаданай зоркі Арктур, якая, вельмі верагодна, адпавядае фальклорнаму св. Юр'ю. З іншага боку, *ваўкі,* як вядома, з'яўляюцца яго сакральнымі жывёламі, якім ён можа прызначаць на ахвяру свойскіх жывёлін. Такім чынам, сітуацыя, якая сімвалічна апісваецца ў калядных песнях, аказваецца добра ўзгодненай з падзеямі, якія адбываюцца на зорным небе.

Але ў гэтай тэмы ёсць і іншы паварот. Таксама да калядных святаў дапасоўваецца добра ўсім з дзяцінства

вядомы казачны сюжэт пра К. і сямёра казлянятаў. Раней рускі астраном Дз.Свяцкі заўважыў, што калі пад ваўком разумець *Месяц*, пад К. — зорку Капэлю, а пад сямю казлянятамі — Пляяды, то змест гэтай дзіцячай казкі адпавядае нябеснай драме, якая перыядычна адбываецца на калядным зорным небе. І звязана гэта з тым, што Месяц, рухаючыся па высокай траекторыі ў зімовы перыяд, мала адхіляецца ад экліптыкі — бачнага гадавога перасоўвання *Сонца* па нябеснай сферы, а яна ў сваю чаргу вельмі блізка праходзіць ад зоркавага згуртавання Пляядаў, так што Месяц перыядычна, асабліва пад поўню, можа іх цалкам сабой затуляць. У казцы гэтаму адпавядае пажыранне ваўком–Месяцам (а гэткае сімвалічнае атаясамленне добра вядомае) казлянятаў–Пляядаў. Але ўжо праз дзён колькі воўк–Месяц значна аддаляецца ад гэтай кропкі нябеснай сферы і калі ён з поўні пераходзіць на сходы, то адразу танчэе, нібы выпусціўшы казлянятаў–Пляядаў са свайго чэрава.

І тут можна бачыць відавочны касмаганічны падтэкст — тэму новага нараджэння (адраджэння), сімвалічна выражаную персанажамі (К. і яе дзеткамі), якія традыцыйна ў нас асацыююцца з тэмай пладнасці, багацця, дастатку, з тымі самымі азнакамі, якімі характарызуецца *вырай*.

Літ.: Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 406; *Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981. С. 57; *Святский Д. О.* Очерк истории астрономии в древней Руси // Историко–астрономические исследования. Вып. 7—9. М., 1961—1966; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 192; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. К—Каята. Мн., 1988. С. 56.

С. Санько

КАЗА́К (назва паходзіць ад цюркскага «вольны, незалежны чалавек»), персанаж беларускіх паданняў, ка́зак і песняў. Упершыню згадваецца ў грамаце вялікага князя літоўскага Вітаўта ў 1395 г. Казацтва як ваеннае саслоўе сфармавалася ў XV—XVI стст. на поўдні Украіны (Запарожская Сеч) у асноўным з беглых сялян. Адным з заняткаў казацтва былі ваенныя паходы. У сувязі з падзеямі часоў Сярэднявечча К. пакінулі пэўны след у беларускай гісторыі (паўстанне С. Налівайкі, руска–польская вайна). Разам з гэтымі падзеямі вобраз К. знайшоў адлюстраванне і ў беларускім фальклоры.

Распаўсюджаны таксама назвы археалагічных помнікаў (асабліва гарадзішчаў) — Казацкая Гара, Казацкі Стан, Казацкі Барок, Казацкія Ямы. На Случчыне вядома паданне пра курганны могільнік пач. II тыс., там нібыта пахаваны К., ахвяры вайны 1812 года.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 235, 252—253; Сведения 1873 года о городищах и курганах // Известия Императорской археологической комиссии. Вып. V. СПб., 1903. С. 64; *Строгова В. П.* О словах «казак» и «подсуседник» в древнерусском языке и новгородских говорах // Программа и тез. докладов к 8–й научно–методической конференции Северо–Западного зонального объединения кафедр русского языка педагогических институтов. Л., 1966. С. 115—117; *Чаквін І. У.* Казацтва // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 231—232; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 58—59.

Л. Дучыц

КАЛА́Ч, святочны печаны выраб з пшанічнай мукі ў выглядзе круглай булкі, прадаўгаватага *пірага*, вялікага абаранка або нават *бліна*. На захадзе Беларусі (пераважна ў Зах. Палессі) К. часта выконваў ролю *каравая* ў вясельным абрадзе. На Піншчыне К. сустракала маладых маці жаніха. К. або абаранкамі аздаблялі

і традыцыйныя вясельныя караваі: іх змяшчалі зверху каравая і ўпрыгожвалі кветкамі і фарбаванымі мяцёлкамі аўса або нанізвалі на каравайную стужку. Дарылі К. або абаранкі жаніхі нявестам і ў перадвясельны перыяд. У Зах. Палессі К. дарылі ўнукі сваім бабкам–павітухам. У цэлым абрадавае выкарыстанне К. у Беларусі абмежаванае і больш уласцівае, відаць, заходнім і паўднёвым славянам.

Літ.: *Гура А. В.*, *Плотникова А. А.* Калач // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 439—442; Калач // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 233; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 133—136.

С. Санько

КАЛІ́НА, у старажытнай міфапаэтычнай традыцыі К. дзякуючы розным аспектам яе каштоўнасці — харчова–лекаваму, гаспадарчаму, ахоўнаму, эстэтычнаму, а таксама з прычыны адпаведнасці колеравых характарыстык гэтай расліны асноўнай колеравай трыядзе (*белы*, *чырвоны*, *чорны*) з'яўлялася сакральна вылучаным *дрэвам* і займала ў архаічнай герархіі *раслін* вызначанае традыцыяй месца. Згодна з міфалагічнымі стэрэатыпамі часоў індаеўрапейскай агульнасці, калі свет падзяляўся на тры сферы — верхнюю, сярэднюю і ніжнюю, якія лакалізаваліся ў пэўных частках Сусветнага дрэва, К. была цесна звязана з ніжняй сферай, са светам памерлых і проціпастаўлена шчасліваму *Дрэву жыцця*. «Каліна — дрэва нешчаслівае: // У карані каліну да вадою мыець, у карані. // Серадзі каліну чарвяк точыць, серадзі. // У цвяту каліну дзеўкі ламалі, у цвяту. // Ягаду каліну птушкі клявалі, ягаду… // Ой, явар — дзерава шчасліваё, ой явар: // У карані явара конь сабаліў, у карані. // У серадзі явару да ярыя пчолы, у серадзі. // У вярху явару звонкія гуслі, у вярху» (параўн. *Рабіна*). Успрыманню К. як нешчаслівага дрэва спрыяла не толькі тое, што яна ў адрозненне ад *явара* нядоўга жыве, невысока ўздымаецца ў *неба*, а расце ў нізінах, каля вады, мае горкія ягады, а і міфалагічныя ўяўленні пра паходжанне гэтага дрэва ад *жанчыны*, якая загінула ці то ў выніку закляцця, ці то нешчаслівага кахання, ці то ахвярапрынашэння. У беларускім баладным сюжэце, напрыклад, нявестка ператвараецца ў незвычайную К. праз закляцце свякроўкі. Сын пачынае секчы запаветнае дрэва: «Сякануў ён раз — цела бела, // Сякануў ён другі — кроў канула. // Сякануў трэці — слова мовіла: // — За што, за што, мой міленькі, так мяне».

Уяўлялася, што К., якая расце бліжэй да падземнага царства, але ўсё ж такі з'яўляецца зямной раслінай, можа перадаць гісторыю забойства жанчыны, якая ўжо на «тым» свеце, пад зямлёй, жывым людзям, што на зямлі.

Міфалагічнае ўспрыманне К. як нешчаслівага дрэва, якое паўстала ад загінуўшай жанчыны і якое звязвалася са *смерцю*, з трансфармацыяй, стала асновай для набыцця К. значэння надмагільнага дрэва, дрэва смерці. Беларускаму фальклору вядомыя матывы расцвітання незвычайнай К. на дзявочай ці жаночай магіле, зацярушвання К. дзяўчыны, якая патанула ў сакральнай рацэ *Дунай*. У песні, напрыклад, жонка просіць у мужа: «Ой, памру я, мой міленькі, памру. // Да зрубі мне цісову труну. // Вой, выкапай глыбоку магілу, // Станові мне ў галоўках каліну».

К., што вырастае на магіле бацькоў нявесты, — пашыраны вобраз беларускіх вясельных сірочых песняў. Сімвалічная роля К. як медыятара ў спробах кантакту нявесты з замагільным светам з мэтай запрашэння памерлых бацькоў на *вяселле* яскрава праяўляецца ў такіх дзеяннях маладой,

як адхіленне, заломванне, ламанне К., што расце на магіле, або змятанне магілы калінавымі галінкамі, напрыклад: «Выйду на магільнічак, пахаджу, // Рукой каліначку заламлю, татку на вяселле запрашу».

Як дрэва–медыятар, адзначанае прыналежнасцю да нечалавечага локусу, К. выступае ў старажытнай частцы духоўнай культуры беларусаў — *замовах*. У іх з К. звязваецца звышнатуральная сіла, якая выгаворвае, пускае на вецер «скулу–рожу»; «сіні агонь, прапускаець і шал, і бешанства выганяець»; «сівенькі дзядочак» ламае і паліць К. з лекава–магічнымі мэтамі; на К. адпраўляюць *хваробы*, звязаныя з пачырваненнем. Медыятыўнае значэнне мае К. у некаторых абрадах.

Асаблівую цікавасць уяўляюць прыпевы са словамі «каліна», якія вельмі часта ў купальскіх і калядных песнях разам са зваротам да Сонейка, Дуная, Івана Купалы і г. д. складаюць нейкі сакральны пласт, дэтэрмінаваны характарам купальскай і калядная урачыстасцяў як семантычна звязаных гранічных вехаў у жыцці чалавека і космасу.

Разгледжаныя міфалагічныя ўяўленні пра К. абумовілі набыццё фальклорным сімвалам К. значэння асобы (часцей жаночага роду) у стане пераходнасці, пераўтварэння, а таксама сімвалізацыю ім нешчаслівай маладой жанчыны ці яе горкай *долі*. Апошнія значэнні з'яўляюцца таксама вынікам асацыяцыі дзяўчыны (жанчыны) з К. на аснове іх вонкавага падабенства і псіха–асацыятыўнай сувязі горкіх калінавых ягад з горкай жаночай доляй. На глыбінным міфалагічным роўні, дзе К. была цесна звязана са смерцю (якой архаічны светапогляд прыпісваў эратычны характар), можа знайсці сваё абгрунтаванне і эратычнае значэнне сімвала К., шырока ўжыванае ў вясельным абрадавым комплексе беларусаў і іншых славян. З забыццём міфалагічнага грунту эратычную афарбоўку сімвала К. стаў падтрымліваць асацыятыўны кампанент: падабенства чырвоных ягад і кропляў *крыві*, якое ўзнікла на аснове ўжо існуючай семантыкі вобраза К. як нявесты. Калі вобраз К. сімвалізаваў саму лімінальную істоту, асобу ў стане пераходу, кульмінацыйным момантам якога ўяўлялася смерць (рэальная ці сімвалічная), то сам працэс пераходу знайшоў глыбокае раскрыццё ў матывах пераправы па *Калінавым мосце*.

Літ.: Балады. Кн.1. Мн., 1977. С. 182—183; *Булыка Г., Гуняженко И.* Калина // Беларуская думка. 1995. № 2. С. 73—75; Вясельныя песні. Кн. 1. Мн., 1980. С. 21; Вясельныя песні. Кн. 3. 1983. С. 141; *Гамкрелидзе Г. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. 2. Тбилиси, 1984. С. 485; Голас з невычэрпнай і жыватворнай крыніцы. Мн., 1995. С. 224; Замовы. Мн., 1992. С. 146—147, 151, 199, 212; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 83—89; *Каляда Г. К.* Сімволіка раслін і дрэў у карагодных песнях беларусаў // Весці Акадэміі навук БССР. 1991. № 4. С. 89—90; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 149; *Усачева В. В.* Калина // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 446—448; *Фацеева С.* «У лужку, у лужку калінка ў кружку…» Сімволіка каліны ў вясельных песнях // Роднае слова. 1996. № 2. С. 50—58; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 165—168.

І. Швед

КАЛІ́НАВЫ МОСТ, міфалагічны *мост*, месцамі лакалізацыі якога, як сведчаць беларускія фальклорныя тэксты, уяўляліся мора, пустыня, *рака* (вогненная, *Дунай*, Смуродзіна ці Смародзіна). Усе гэтыя семіятычна адзначаныя аб'екты асэнсоўваліся міфалагічнай свядомасцю як аддаленая, чужая прастора. К. м., які злучаў берагі межавай ракі паміж «тым» і

«гэтым» светам (якая вядомая ўсім індаеўрапейцам), звязваў чалавечую айкумену з іншасветам, яго прадстаўнікамі і маркіраваўся як прыналежны да царства *смерці*.

К. м. масціла нячыстая сіла, а ў дом ля К. м. прыходзілі д'яблы і з'ядалі дзяцей, на К. м. лакалізаваліся істоты змяінай пароды (змяя Шкурапея, над усімі старшая, старшы чарвяк ды інш.), а таксама святыя, што захавалі адзнакі паганскіх бостваў (Прачыстая маці, сам Гасподзь Ісус Хрыстос, святыя *Юр'я*, *Мікола*, *Пятро*, Васіль, Кузьма). На К. м. або ля яго расце *каліна*–дрэва, цесна звязанае з ніжняй сферай, з памерлымі.

Ідэя сувязі светаў і станаў улучылася ў больш агульную ідэю пераходу, якая была пакладзена ў аснову абрадавых комплексаў, звязаных з нараджэннем, вяселлем і смерцю. Міфалагічны сімвал К. м., які падзяляў і злучаў адначасова людскі, матэрыяльны, свет і свет духоўны, замагільны, сваё і чужое, набыў значэнне пераходу з аднаго свету ў другі або з аднаго сацыябіялагічнага этапу ў іншы. У каляндарна–абрадавых песнях сімвалічны пераход сакралізаваных *гасцей*, звязаных з іншасветам: Каляды, калядніказў, валачобнікаў і г. д., заканчваецца рытуальным шэсцем па К. м. «Семсот каляднічкаў» у беларускай песні просяць: «Ох, пазволь, пане, поле змерaці, // Поле змераці, стадо згоніці, // Стадо згоніці на калінаў мост. // А калінаў мост да й уламіўся, // Вороное стадо да й затонуло». У песнях на шлюбную тэматыку нявеста мосціць К. м., які тут звязаны з сімволікай кахання, пярынамі, па К. м. маладыя ідуць да *шлюбу*, брат сястру вядзе на пасад, едзе вясельны поезд маладога ці сам малады, напрыклад: «Не гніся, не гніся, калінавы мосцік, // Там едзе Міхаська да цешчы ў госці... // Як праз поле едзе — лес палягае...» У радзінных песнях бацька, у якога нарадзілася дзіця, «бяжыць», «стучыць», «пабрухваець» па К. м., просячы бабку «перабабіць», кумочка — «перанесці», а кумачку «перахрысціць» *дзіця*, г. зн. дзіця, якое адразу пасля нараджэння належала «чужому» свету, па К. м. павінна было трапіць у «гэты» свет (параўн. старажытнае ўяўленне пра нечысціню парадзіхі, дзіцяці, павітухі і мужа парадзіхі; тлумачыцца гэтая нечысціня сувяззю з «тым» светам).

Пераход паміж двума светамі ці станамі, згодна з міфалагічнымі ўяўленнямі, мог адбывацца толькі праз знікненне (рэальную ці сімвалічную смерць) чалавека на адным роўні і з'яўленне ўжо на другім роўні, у новай якасці. Таму К. м. — гэта і мост смерці (параўн. матывы беларускіх фальклорных тэкстаў: «Ай, ехалі сваты // Па калінавым масту. // Масты паламілі, коней патапілі», «Ішоў дзед калінавым мостам. Мост пахіліўся. Дзед паваліўся» ды інш.

Пераход, змена станаў, згодна з архаічнымі ўяўленнямі, былі немагчымыя ўнутры арганізаванага свету і суправаджаліся барацьбой двух пачаткаў: новага і старога, свайго і чужога. Барацьба гэтая адбывалася на К. м., які сімвалізаваў прамежкавую зону (параўн. матывы казак і замоў, у якіх на К. м. адбываецца змаганне героя з пачварай, са змеем; св. Юры на К. м. забівае чараўніцу, што адбірала малако ў кароў ды інш.). Пазней сімвалічны пераход па міфалагічным К. м. пачаў паказвацца і ўспрымацца як рэальная пераправа па матэрыяльным К. м.

Літ.: Беларускі фальклор: Хрэстаматыя. Мн., 1970. С. 183, 200; Восточнославянские волшебные сказки. М., 1992. С. 34; Вяселле: Песні. Кн. 1. Мн., 1980. С. 439; Замовы. Мн., 1992. С. 158; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн.,

1998. С. 83—89; Песни белорусского Полесья. М., 1993. С. 31.

І. Швед

КАЛОДЗЕЖ, **сту́дня**, у міфапаэтычнай традыцыі адзін з дзейсных каналаў камунікацыі з «іншасветам», цесна звязаны з жаночай сімволікай і стыхіяй (зямной і нябеснай) вільгаці. У чарадзейнай казцы «Падчарыца» гераіня, апусціўшыся ў К., трапляе на *неба*, дзе сустракае *Бога*, які загадвае ёй «зімой... падушкі падбіваць, каб *снег* ішоў, а ўлетку... двор месці, каб *дождж* ішоў». Сувязь К. з нябеснай вільгаццю выразна прасочваецца ў абрадах выклікання дажджу (з гэтай мэтай у К. «сеялі» *мак*, ваду з трох (сямі) К. разлівалі па палях, што ўяўляла сабой сімвалічны акт апладнення, ці ўкідвалі ў яго скрадзены ў ганчара *гаршчок*. Адначасова К. звязаны з хтанічнай, патэнцыйна небяспечнай сферай. Лічылася, што лясны К. апоўначы ператвараецца ў жытло *чорта*, дзе ён захоўвае сваё багацце. На Случчыне, падчас сонечнага ці месяцавага зацмення, зачынялі ўсе К., баючыся, каб праз іх на свойскую жывёлу не прыйшоў мор ці пошасць. На Мазыршчыне ў час перадсмяротнай агоніі паміраючаму давалі напіцца вады з К.

У паданні пра заснаванне *Турава* фігуруе міфічны К. князя *Тура*, які мае тры дны: меднае, сярэбранае і залатое. У выпадку, калі праравецца апошняе, залатое дно — мусіць наступіць канец свету (хаос), і *зямля* ператворыцца ў вялікі акіян. Міфалагічным чынам «абыгрывалася» напоўненасць—ненапоўненасць К. У беларускім народным сонніку *поўны* К. азначаў багацце, прыбытак, а сухі, пусты — нястачу і голад.

Канструктыўныя асаблівасці калодзежнага зруба асацыяваліся з жаночымі дзетароднымі органамі, параўн. загадку: «У дзеда вісіць, у бабы ззяе, дзед папросіць — баба дае» (К. з журавом). Адсюль наяўнасць шэрагу перасцярог, звязаных з К., якія датычылі цяжарных жанчын. Так, цяжарнай забаранялася сядзець на агароджы К., бо дзіця, якое народзіцца, магло ўтапіцца. Гэтаксама нельга было глядзецца ў К. (будзе сляпое дзіця), выліваць назад зачэрпнутую ваду, бо дзіця будзе ванітаваць пасля кармлення цыцкаю. Калі ж рэшту вады, што засталася пасля мыцця «месячнай» кашулі, уліць у *замок* і, замкнуўшы, укінуць у К. — гэта прыводзіць да бясплоднасці жанчыны.

Каб «залагодзіць» К. з ягонай «новай» вадой, на Піншчыне ў першы дзень *Калядаў* (да *ўсходу Сонца*) жанчыны спецыяльна хадзілі «вітаць» яго. У вясельнай абраднасці маладая, ідучы першы раз па ваду ў сялібе мужа, павінна была пакінуць ля К. акрайчык *хлеба*. З мэтай павелічэння ўдойнасці *кароў* і каб не трацілася *малако*, жывёлу трэба было абліць вадой з трох К. або, пакрыўшы ваду з К. абрусам, выпіць праз яго *чатыры* разы, пачаргова перастаўляючы *вядро* на чатыры бакі ад К.

Функцыя К. як канала камунікацыі з «іншасветам» абумовіла яго вялікае значэнне ў дзявоцкіх *варожбах* «на жаночую *долю*» і замужжа. Так, на св. Андрэя (30 лістапада н. ст.), каб убачыць у *сне* суджанага, дзяўчына *тры* разы абыходзіла К., абсейваючы яго канапляным насеннем з прыгаворам: «Святы Андрэю, на цябе канапелькі сею» і кладучы рэшту пад падушку (Случчына). На Каляды, каб вызначыць, куды дзяўчына пойдзе замуж, у К. на нітцы апускалі *ключ* (сімвалічны coitus). У які бок адхіліцца ключ у час кранання да вады — з таго боку будзе жаніх (Віцебшчына). Пазнаць жа свайго жаніха можна было, замкнуўшы К.; той, хто прыйдзе да дзяўчыны па ключ, і будзе яе жаніхом (былы Вяліжскі павет). З гэткай

жа мэтай пад Новы год або напярэдадні *Вадохрышча* на ноч пад ложак ставілі сімвалічны К. (2—3 вяночкі, зробленыя з лучынак, і судзіна з вадой, часам вешалі замок), з якога, у *сне*, мусіў падаць ваду суджаны. Таксама на «Куготы» (пярэдадзень Новага года) дзяўчаты хадзілі да К. есці прасяную *кашу*, а пасля крычалі ў К. «ку–гу–гу». Адкуль адгукнецца рэха, туды ёй і ісці замуж (Маларыцкі р–н).

Пакрыццё калодзежнага зруба страхой акрамя ўтылітарнай функцыі абароны ад засмечвання мела і магічнае значэнне — каб у К. не ўлез нячысты. Стрэхі маглі аздабляцца разнастайнай сімволікай («дрэва жыцця», *салярная сімволіка*, сімвалы вады ды інш.).

Асаблівай пашанай у народзе карысталіся так званыя «святыя К.», культавыя К., вада якіх надзялялася цудадзейнымі лекавымі і ачышчальнымі ўласцівасцямі і з якімі былі звязаны тыя ці іншыя паданні. Гэта, напрыклад, ужо згаданы Тур–калодзеж, выкапаны князем Турам. Блізу в. Масалаі Крупскага р–на ёсць Вітавы калодзеж, які, паводле апоўедаў, быў выкапаны для караля Віта, калі той абедаў у час паходу. Каля К. у в. Дарасіно Любанскага р–на адбывалася набажэнства на *Макавея* і ў Прапалавенне. У Палыкавічах Магілёўскага р–на да студні народ збіраўся ў тры пятніцы на год (восьмую, дзявятую і дзесятую пасля *Вялікадня*, асабліва ў дзесятую (Палыкавіцкую) пятніцу. Над К. пад Юр'евай горкай блізу Віцебска была пабудавана капліца. Набажэнствы ў ёй адбываліся ў дзень св. Георгія і ў дні Барыса і Глеба. Вядомы К. пад назвамі — Дзявічы калодзеж, Турэцкая студня, Князь–Калодзеж, Сіні калодзеж, Каралеўскі калодзеж, Калодзеж Ундзіны, Святы калодзеж, Еўжын калодзеж ды інш.

Зрэшты, культавае значэнне меў кожны К., што і абумоўлівала выкананне разнастайных каляндарных і аказіянальных абрадаў. Ваду К. свяцілі на Вадохрышча, і вадой з трох пасвенчаных К. апырсквалі *пчол*, каб добра вяліся. Каб не гніла *капуста*, на *Пятра* да *ўсходу Сонца* спяшаліся адшчыкнуць з градкі тры капусныя лісткі і ўкінуць у К. На Купальнага Яна («Петруўчаного») абсявалі К. макам ды лёнам (Гомельшчына). Пасвенчаны на Макавея мак сыпалі ў К., калі ўлетку доўга не было дажджу.

***Літ*.:** *Валенцова М. М.*, *Виноградова Л. Н.* Колодец // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 536—541; Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць. Мн., 1993. С. 12, 18, 25, 28, 31—32; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 531; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 280—282, 329, 347—348, 400, 410, 412; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 131, 142, 168, 188; *Романов Е.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильно, 1911; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 187, 188, 191; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 186—188, 195, 218, 220; Чарадзейныя казкі. Ч. 2. Мн., 1971.

Л. Дучыц, У. Лобач, С. Санько

КАЛЫ́СКА, **калы́бка, зы́бка, лю́лька**, ложкі для немаўляці, старадаўнія віды традыцыйнай народнай мэблі, прызначаныя для калыхання дзіцяці, адрозніваліся канструкцыйна і паводле спосабаў калыхання, калыбання, гойдання, зыбання. Сімвалічна стасуецца з матчыным улоннем, *хатай*, *дамавінай* і *арэлямі* (параўн. бел. калыска «арэлі»). З К. былі звязаны шматлікія павер'і і засцерагальныя захады, пачынаючы ўжо ад

моманту яе вырабу і нават выбару матэрыялу. Так, лічылася, што К. павінны рабіць абавязкова староннія людзі, іначай дзіця можа неўзабаве памерці. З другога боку, было вельмі пажадана, каб К. рабіў сам бацька або хаця б нешта дарабіў ці навязаў вяровачкі, а то дзіця не будзе яго шанаваць.

Прынесеную ў хату К. перш–наперш абкурвалі асвечанымі зёлкамі і ставілі так, каб на дзіця не падалі ні сонечныя, ні месяцовыя промні. Нованароджанае дзіця не адразу кладуць у К., а толькі пасля «хрэсту». Калі трэба ўладкавацца з К. так, а не іначай, падлогу вакол яе пасыпалі *попелам* асвечанай *вярбы*. Паўсюль забаранялася калыхаць пустую К., каб не калыхаць *чорта*, *хваробу* або каб дзіця не памерла. Пад К. або ў яе клалі вострыя ці металёвыя (жалезныя) прадметы (напрыклад, *іголку*, *нож*, шпільку), крыжык, ладун, вугольчык, «пячыну» (кавалачак гліны ад *печы*), *хлеб–соль*, *ката*, каб захаваць дзіця ад нядобрых уплываў. Сваю ролю адыграла прасторавая адарванасць К. ад зямлі, ад «нізу», што адпавядала ў агульнай скіраванасці на захаванне жыццёвай сілы дзіцяці.

К. станавілася першай «хаткай» маленькага чалавека, у яе, як і на *вяселлі* ці ўваходзінах, найперш пускалі ката, укладалі *пірог*. Маючы на ўвазе беспасярэднія сімвалічныя судачыненні К. з труной (параўн. успрыманне іх як «часовых» змясцілішчаў чалавека, як праваднікоў з аднаго свету на другі; часта К., як і труну, «спраўлялі» толькі чужыя людзі), падкрэсліваецца важнейшы сэнсавы лейтматыў сімволікі К. — быць канцом шляху, па якім дзіця прыйшло з таго свету, і пачаткам жыцця гэтага. К. з'яўляецца сімвалічным адпаведнікам мацярынскага ўлоння: і пакіданне К., і з'яўленне на свет пазначалі новы этап у жыцці чалавека.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 176; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 150—155; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 327—329; *Кухаронак Т. І.* Радзінныя звычаі і абрады беларусаў: Канец XIX — XX ст. Мн., 1993. С. 32, 37; *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 270; *Насовіч І. І.* Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983. С. 242; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 63—65, 68, 100, 105, 109—111, 114, 119, 128—129, 190; *Сахута Я. М.*, *Цітоў В. С.* Калыска // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 236; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 174—176, 181—183, 191—192; *Толстая С. М.* Колыбель // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 559—562.

Т. Валодзіна, С. Санько

КАЛЯ́ДЫ, **Каляда́**, тэрміны замежнага паходжання (ад лац. calendae «першы дзень месяца»), звязаныя з календаром і каляндарнымі (навагоднімі) абрадамі, глыбока засвоеныя на беларускай глебе і часткова міфалагізаваныя. Комплекс зімовых навагодніх святаў у беларусаў захаваў усе прыкметы абрадавасці «пачатку» (года) і чыста хрысціянскага тлумачэння (Каляды і Раство). К. (свята) называліся ў множным ліку, у іх шмат агульных рысаў з адпаведным святам у нашых паўднёвых суседзяў: украінцаў, малдаван, румын. Нават на тэрыторыі самой Беларусі ў абрадавасці К. назіраюцца адрозненні: чым больш на поўдзень, тым больш багата ідзе святкаванне. Затое Беларусь вызначаецца сваёй адметнасцю — вернасцю веснавому святкаванню Новага года — абрадам абходу двароў валачобнікамі, багатым рэпертуарам валачобных песняў ды інш.

Тэрмін «каляда» мае іншае значэнне, чым К., хоць значэнні часам

супадаюць. «Беларусы ўжываюць слова «каляда» ў двух значэннях, — пісаў А. Багдановіч, — як назву свята і як назву прадуктаў, прыгатаваных да К. са свініны: кілбас, сала, кумпякоў — усё гэта ў сумарным сэнсе называлася калядою». Як абгрунтаванне сказанаму ён прыводзіў радкі каляднай песні: «Ехала Каляда па ляду, // Рассыпала каляду». Што да абрадавай стравы з ахвярнай жывёлы, то тут усё слушна. Можна яшчэ дадаць, што і сама *свіння* называлася калядой («Добрая ў цябе сёлета каляда!»), свінню адкормлівалі і рэзалі спецыяльна перад К. У калядныя дні праваслаўныя святары «хадзілі па калядзе», збіраючы прадуктовую даніну не толькі жывёльнага, але і расліннага паходжання (зерне рознага роду). Калядоўнікі таксама «каледавалі», абыходзячы двары з песнямі і віншаваннямі.

Што датычыць нейкага персанажа Каляда, то тут глеба вельмі недыхтоўная, абмяжоўваеццца песнямі, у якіх ёсць прыпевы «Каляда!», «Коліда!», што можна зразумець і як абрадавае выпрошванне дароў — каляды. Можна прыняць меркаванне А. Я. Багдановіча, што К. належаць да ліку святкаванняў сонечнага культу. Тут маецца поўны комплекс вялікага свята (гадавога): ачышчэнне жылля, сядзіб, мыццё ў *лазні*, ушанаванне продкаў–*дзядоў* (тры куцці: посная, багатая і вадзяная), спажыванне рытуальнай ежы, ахвяраванні і калектыўныя абрадавыя піры, *варожбы*, у тым ліку і варожбы па нутраных органах жывёлы (па «*касе*» ў свінні меркавалі пра цэлы год). Атрыбутам К. можна лічыць *арэхі* (на Вялікдзень — чырвонае *яйка*), гульні з імі, якія маюць характар варажбы — «цот» ці «лішка», шматлікія калядныя забароны, рэгламентаваныя «крывыя вечары» ды інш. К. у Беларусі вызначаліся *ігрышчамі*, сярод якіх абсалютна унікальнае — «Жаніцьба Цярэшкі» (гл. *Цярэшка*), пашыранае толькі на тэрыторыі колішніх палачан, а таксама абрадавыя гульні–карагоды: «*Яшчар*», «Ліпка», «Перапёлачка», «Падушачка». На народную аснову накладаліся яшчэ запазычаныя з Захаду лялечныя тэатры–батлейкі і царкоўныя абрады кшталту «крыжовага ходу», асвячэнне вады ў Ярдане ды інш.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 83—84; *Виноградова Л. Н.* Колядование // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 570—575; Земляробчы каляндар. Мн., 1990; *Кабакова Г. И.* Коляда // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 568—570; *Климишин И. А.* Календарь и хронология. М., 1981; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 79—80.

Л. Салавей

КАМАЕ́ДЗІЦА, адно са святаў беларускага народнага календара. Упершыню апісана ў 1874 г. С. Нячаевым і грунтавалася на матэрыялах з ваколіцаў Бягомля. Згодна з апісаннем, свята адбывалася заўсёды напярэдадні *Благавешчання* (Звеставання) 6 красавіка н. с. і прысвячалася *мядзведзю*. У гэты дзень падавалася адмысловая ежа: спачатку гатаваўся сушаны рэпнік (травяністая расліна з сямейства крыжакветных) у знак таго, што мядзведзь ужывае пераважна раслінную ежу, травы. Наступнай стравай быў аўсяны кісель, бо мядзведзь любіць авёс. Пасля кісялю елі гарохавыя камы (кашу ці галушкі з адваранага і тоўчанага *гароху*), таму нібыта і сам дзень атрымаў назву «Камаедзіца». Пасля абеду ўсе — старыя і малыя — клаліся, але не спалі, а бесперапынку павольна перакочваліся з боку на бок, каб гэта максімальна

нагадвала пераварочванне мядзведзя. Цырымонія гэта працягвалася каля дзвюх гадзінаў і рабілася дзеля таго, каб мядзведзь лёгка ўстаў са сваёй зімовай бярлогі. Пасля абеду сяляне ўжо не займаліся сваімі дзённымі работамі, а святкавалі. Па перакананні сялян, як адзначалася, мядзведзь на Звеставанне абуджаецца ад зімовай спячкі, устае з бярлогі. Таму яго і сустракалі з добразычаннямі. Пра семантыку свята гл. таксама *Кацярына* і *Мядзведзь*.

***Літ*.:** Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 74—75; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 139—140; *Нечаев С.* Нечто из религиозных обрядов и суеверий в Бегомльском приходе Борисовского уезда // Минские епархиальные ведомости. 1874. № 7. С. 229—230.

Э. Зайкоўскі

КАМЕ́НЬ. Народныя ўяўленні аб магічных здольнасцях К. заснаваныя на спецыфіцы ягоных фізічных якасцяў (важкасць, цвёрдасць) і разнастайнасці формаў (гладкі, шурпаты, маленькі, вялікі ды інш.). Апошняя акалічнасць ляжыць у аснове меркаванняў аб здольнасці К. расці. Паводле легенды, у міфалагічныя часы, калі *Бог* (Божая Маці) хадзіў па зямлі, К. выраслі памерамі з хату, але пасля таго як Бог збіў нагу аб К. і пракляў іх, яны перасталі расці ці «растуць, але памалу».

У беларускіх замовах К. выступае як сімвалічны цэнтр сусвету, «падмурак» Сусветнага дрэва, дзе знаходзіцца прычына *хваробы* або ўмовы (прасторавыя, персанальныя) яе ліквідацыі; як своеасаблівы «адрас» на мяжы іншасвету, куды накіроўваецца (вяртаецца) немач і адкуль чакаецца дапамога: «На сінім моры–акіяне стаіць дуб, пад тым дубам ляжыць Латыр–камень, пад тым камянём ляжыць чорная руна, у той руне жывец змяя Скурапея» або «На моры, на лукамор'і ляжыць белы камень, на тым камні сядзіць дзедзька–белабарэдзька. Прашу цябе, дзедзька–белабарэдзька, што б ты вынімаў шал…»

Трываласць, цвёрдасць, даўгавечнасць К. фігуруе як асноўная матывацыя яго выкарыстання ў магічнай аперацыі выбару месца пад новую *хату*. На Віцебшчыне гаспадар мусіў таемна прынесці на меркаванае месца па адным К. з 4 палёў (4 бакі свету) і раскласці па ўяўных кутах будучай хаты. Калі праз ноч К. засталіся незварухнутымі — месца лічылася ўдалым. Тым жа тлумачыцца і звычай перабіваць пупавіну нованароджанаму хлопчыку К. — ён меўся быць дужым і трывалым. Калі дзіця не магло доўга навучыцца хадзіць (уменне хадзіць як чарговая прыступка «зацвярдзення», «ачалавечвання»), яго вадзілі па К.–гладышах з перасохлага ручая.

Гладкасць К. (апазіцыя гладкі, лысы, бедны — шурпаты, калматы, багаты) у адрозненне ад яго цвёрдасці, як правіла, трактавалася негатыўна. Так, напрыклад, цяжарнай забаранялася сядзець на К., бо ў дзіцяці не будуць расці *валасы*. Калі дзеці бавіліся з дробнымі К. — гэта было прыкметай на сярэдні ўраджай, калі ж з гладышамі — знакам няўроду і голаду.

Цяжар К. лёг у аснову асацыяцыяў з цяжкасцю (убачыць К. у сне — да цяжкага жыцця) і цяжарнасцю. Так, калі закінуць К. з першай баразны дзеўцы ў *фартух* — тая зацяжарыць. З другога боку, важкасць К. (як антытэзы бязважкасці, пустаце) мела пазітыўнае значэнне. Каб павялічыць надоі ад сваіх *кароў* за кошт суседскіх, трэба было з суседскага гарода скрасці *дзевяць* К. і выкіпяціць імі збанок з–пад *малака*. Каб роды былі лёгкімі і ўдалымі, раілі церці жывот цяжарнай К., знойдзенымі ў мышыным кубле.

Паводле сведчанняў А. Кіркора, яшчэ ў сяр. XIX ст. на Беларусі амаль

кожны К. вялікіх памераў ці незвычайнай формы фактычна быў культавым; ушаноўваўся тутэйшым насельніцтвам і меў адметныя паданні наконт свайго паходжання. На тэрыторыі Беларусі ўлічана больш за 300 культавых К. Гэта *абярэгі*, гойбіты (дапамагаюць ад розных хваробаў), следавікі (гл. *К.–следавікі),* цудадзейныя (паданні звязаны з прывідамі і рознымі незвычайнымі з'явамі), камяні–скарбнікі (паданні пра закапаныя *скарбы*), акамянелыя аратыя (акамянеў араты разам з валамі за тое, што працаваў на *Вялікдзень*), акамянелыя вяселлі (гл. *Акамянелыя істоты*), вёскі, азёры, храмы. Характэрнымі для Беларусі лічацца *К.–краўцы.* Вылучаецца клас авістычных культавых валуноў, якія ўвасабляюць продкаў або звязваюць іх з гістарычнымі асобамі і падзеямі (камяні Дзед, Стары, Дзедаў камень, на камені абедаў Напалеон ды інш.). Значная частка культавых валуноў звязваецца з паганскімі боствамі — Дажбогаў камень (в. Крамянец Лагойскага р–на), Волас (в. Крыжоўка Мінскага р–на)*,* Воласень (в. Вялікія Дольцы Ушацкага р–на)*, Пярун* (вв. Расходна Сенненскага, Папялы Глыбоцкага р–наў). Шырока распаўсюджаны валуны, якія, згодна з паданнямі, звязваюцца з *чортам*. Найбольш вядомыя паданні: чорт нёс К. з мэтай заваліць дзверы храма, але праспяваў *певень,* і чорт выпусціў К. Ёсць валуны з выемкамі розных формаў і ямкамі (вв. Вялец Глыбоцкага, Дубнікі–Ператок Любанскага р–наў). Большасць такіх аб'ектаў можна звязваць з культам продкаў. Ёсць валуны з высечанымі на іх малюнкамі і надпісамі. Асабліва вылучаюцца Барысавы камяні з надпісамі XII ст.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 23—25; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 41—43; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 80—82; *Левкиевская Е. Е.*, *Толстая С. М.* Камень // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 448— 453; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Ляўкоў Э. А.*, *Карабанаў А. К.*, *Дучыц Л. У.*, *Зайкоўскі Э. М.*, *Вінакураў В. Ф.* Культавыя камяні Беларусі // З глыбі вякоў. Наш край. Мн., 1997. № 2. С. 47—68; *Ляўкоў Э. А.*, *Карабанаў А. К.*, *Дучыц Л. У.*, *Зайкоўскі Э. М.*, *Вінакураў В. Ф.* Чортавы камяні // Гістарычна–археалагічны зборнік. Мн., 1997. № 11. С. 151—156; *Мялешка М.* Камень у вераваньнях і паданьнях беларусаў // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. 4. Працы кафедры этнаграфіі. Т. 1. Менск, 1928. С. 155—182; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 183; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 3. СПб., 1902.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, У. Лобач

КАМЕ́ТА, **мятла́,** нябеснае свяціла, якое, зрэдзьчасу з'яўляючыся на зорным *небе*, прадвяшчала розныя няшчасці: войны, голад, паморак ды інш. Па тым, у які бок у К. апушчаныя «рогі» (хвост), меркавалі, які край будзе «змецены» ўшчэнт (адсюль народная назва К. — Мятла). Самую вялікую шкоду прыносіла тая К., што перакідвалася ў «чорную бабу» (пошасць). Існавала павер'е, што ёсць К., якія на небе зусім не бачныя, а толькі на *сонцы*. Калі такая К. затуліць сонца, то здараюцца сонечныя зацменні, але шкоды яна не прыносіць.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 53.

С. Санько

КАМЯНІ́–КРАЎЦЫ́, **камяні–шаўцы**, катэгорыя культавых камянёў, з якімі звязаны пласт дахрысціянскіх павер'яў. Уяўляюць сабой буйныя валуны з неапрацаванай паверхняй, якія ў асноўным знаходзяцца ў паніжаных месцах, часам каля вады. Звычайна пра такія валуны існуюць паданні, што ў кожным з іх жыў *змей* ці *чорт* (часам чалавек ці абстрактны «кравец»), які вельмі добра і за невялікую плату шыў адзенне. Як правіла, абавязковай дэталлю з'яўляецца згадка пра існаванне ў камені акенца, праз якое кравец атрымліваў тканіну і аддаваў гатовыя вырабы. К.–к. вядомыя блізу в. Вароніна Сенненскага р–на, вв. Славені (Шклоўскі і Талачынскі р–ны), в. Краснікі Докшыцкага р–на ды інш. Некаторыя з аналагічных валуноў называюць камянямі–«шаўцамі» (вв. Куранец Вілейскага, Камень і Дамінова Валожынскага р–наў). Паводле павер'яў, пашытыя боты пажадана было абуваць на *ігрышчы,* але толькі не ў царкву, бо там яны адразу распадаліся на дробныя кавалкі. Гэтыя звесткі сведчаць пра сувязь краўца (шаўца) з нячыстай сілай як праціўнікам хрысціянскага *Бога*, а ў больш старажытныя часы — як праціўніка *Перуна*. Нярэдка адны і тыя ж валуны ў розных паданнях называліся то краўцамі, то скамянелыміваламі (коньмі) і аратым (гл. *Акамянелыя істоты*). Гэта паказальна ў святле таго, што слова «кравец» у дадзеным выпадку гучыць блізка да польскага karw «вол» (асабліва стары, лянівы) і літоўскага karvė «карова», прускага curvis «вол».

Частка К.–к. мела дадатковыя назвы: *Сцяпан,* Змееў камень, Чортаў камень. Хутчэй за ўсё К.–к. першапачаткова з'ўляліся так званыя Барысавы і Рагвалодавы камяні на поўначы Беларусі, на якіх у XII ст. былі выбітыя крыжы і формулы звароту да хрысціянскага Бога.

Літ.: *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 5—6; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 352—355; *Мялешка М.* Камень у вераваньнях і паданьнях беларусаў // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. 4. Працы кафедры этнаграфіі. Т. 1. Менск, 1928. С. 155—182.

Э. Зайкоўскі

КАМЯНІ́–СЛЕДАВІКІ́, валуны, на паверхні якіх ёсць адбіткі (прыродныя ці штучныя) у выглядзе нагі ці далоні чалавека (антрапаморфныя) або ў форме слядкоў розных жывёл (зааморфныя). Звычайна слядок адзін, але ёсць два і тры. К.–с. вядомыя амаль ва ўсім свеце, але найбольш іх на тэрыторыі, блізкай да Балтыйскага мора. Над некаторымі К.–с. пабудаваны капліцы, храмы. Культ следавікоў мае даўнюю традыцыю і спалучаецца як з паганскімі, так і хрысціянскімі вераваннямі. У часы паганства К.–с. былі звязаны з культамі, прысвечанымі багам, блізкім да хтанічнай сферы.

На тэрыторыі Беларусі ўлічана каля сотні К.–с. Яны невялікіх памераў (да 1,5—2 м) і найчасцей знаходзяцца ў балоцістых мясцінах, часта побач з *крыніцай*, *калодзежам*, ручаём. Найбольш пашыраныя назвы следавікоў — Божы слядок, След Божай Маці, След чорта, След святога Мікалая, След Багародзіцы. Ёсць назвы След Валатоўны, Ступень дзяўчыны Лебедзь, След святога Антонія. Паданні ў асноўным маюць наступныя сюжэты: След пакінула Маці Божая (Святая Дзева), калі ішла ў Ерусалім з малым дзіцем на руках; След пакінуў святы Мікалай, калі ішоў у царкву паказваць цуды. Найбольш вядомыя помнікі блізу Слаўгарада (След Кацярыны–Валатоўны), блізу в. Півачына Пружанскага р–на (След Святой

Дзевы), в. Куцаўшчына Капыльскага р–на (След святога Мікалая), в. Гальшаны Ашмянскага р–на (Чортаў ступень), в. Расальшчызна Іўеўскага р–на (След д'ябла–абжоры), в. Сянежычы Навагрудскага р–на (След Багародзіцы і След чорта) ды інш.

Да К.–с. людзі ходзяць на *Вялікдзень*, *Юр'я*, Дзевятнік, *Сёмуху*, *Купалле*. Паводле павер'яў, дажджавая вада са слядкоў дапамагае ад галаўнога болю, ад хваробаў вачэй, ад трасцы, лечыць бародаўкі ў чалавека і жывёл.

Літ.: *Дучыц Л. У.*, *Зайкоўскі Э. М.*, *Ляўкоў Э. А.*, *Карабанаў А. К.*, *Вінакураў В. Ф.* Камяні–следавікі Беларусі // Гістарычна–археалагічны зборнік. Вып. 9. Мн., 1996. С. 133—141; *Мялешка М.* Камень у вераваньнях і паданьнях беларусаў // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. 4. Працы кафедры этнаграфіі. Т. 1. Менск, 1928. С. 155—182; *Baruch M.* Boże Stopki. Warszawa, 1907.

Л. Дучыц

КАНОПЛІ (Cannabis sativa L.), вырошчваліся і шырока прымяняліся практычна ў кожнай сялянскай гаспадарцы («У каго канапелькі, у таго двайныя капейкі»). Аднак атрымаць добры ўраджай К. было не так проста, і таму вакол гэтага занятку разгортвалася цэлая сістэма павер'яў і рытуалаў. У час дагляду К. традыцыйнае пажаданне «Дапамагай Бог!» успрымалася як чарадзейны акт, адказваць на які трэба было злоснай лаянкай. Нядобразычліўцы заклінаілі суседскія К. вымаўленнем «Канапелька Матруна, штоб ты ў землю махнула!», «Цю–цю, канапелька!». Каб засцерагчы К. ад асоту, гаспадары на вадохрышчанскую каляду аб'язджалі на *качарзе* свой гарод. Тое ж самае рабілі тройчы да *ўсходу Сонца*, калі К. доўга не ўсходзілі.

У абрадавай і лірычнай паэзіі К., іх сеянне ўстойліва сімвалізуюць дзяўчыну і яе гатоўнасць да любоўных і шлюбных дачыненняў (параўн. скочыць у каноплі — «саграшыць»). «Сеяннем» К. дзяўчаты гадалі пра жаніхоў у дзень св. Андрэя. Для гэтага абсыпалі *калодзеж* семем К. і казалі: «На святога Андрэя // Канапельку сею. // Дай, Божа, знаці, // З кім век векаваці». Ішлі дадому, не азірнуўшыся, і клаліся спаць. У вераваннях палешукоў менавіта ў К. *бусел* прыносіць *дзіця*.

У народнай свядомасці замацавалася сувязь К. з *валасамі*, бо *лён* і К. увасаблялі ў раслінная сімволіцы *касу* (валасы) і тым самым саму дзяўчыну. Нездарма валачобная песня, адрасаваная дзяўчыне, называлася «канапелька», хаця самі К. у тэксце непасрэдна не згадваюцца. У часе *вяселля*, заплятаючы нявесту, уплятаілі ёй у касу некалькі валаконцаў пянькі — на шчасце.

Апатрапеічныя якасці К. заснаваныя найперш на яе наркатычных уласцівасцях. На Палессі перад першым выганам *кароў* у поле *знахар* плёў усю ноч канапляную *вяроўку* з прыгаворам: «Заклінаю і заплятаю жалезным тынам ад лютого поганьца вілька».

Цікава прыгадаць і тое, што ў старажытных народаў К. культываваліся найперш у знакавых, сімвалічных мэтах, а іх утылітарнае выкарыстанне пачалося значна пазней.

Літ.: *Добровольский В.* Смоленский этнографический сборник. М., 1903. Ч. 3. С. 51—52; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 375—376; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 317—320; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 157, 184; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 184; *Усачева В. В.* Конопля // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 583—588; *Jeleńska E.* Wieś Komarowicze w powiecie Mozyrskim // Wisła. 1891.

T. V. S. 519; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 227.
М. Малоха

КА́ПІШЧА (ад стараславянскага капь — выява бога, *ідал*, якое запазычана з цюркскіх моваў і мела там значэнне «выява, вобраз, прывід, з'ява»), адна з разнавіднасцяў паганскіх *свяцілішчаў*. У літаральным сэнсе — месца, дзе стаяў драўляны ці каменны ідал. Як спраўджана археалагічнымі даследаваннямі, характэрнымі асаблівасцямі К. з'яўляліся пляцоўка круглай у плане формы, абведзеная па краі ровам, камянямі або ямамі, у цэнтры пляцоўкі стаяў ідал. Культавыя помнікі з пералічанымі асаблівасцямі былі вядомыя яшчэ насельніцтву тшцінецка–сосніцкай культурнай супольнасці эпохі бронзы (напрыклад, на паселішчы Пустынка ў Чарнігаўскай вобл.). На пазнейшай беларускай этнічнай тэрыторыі вядома капішча на селішчы Грудок блізу г. Почапа ў Бранскай вобл., якое датуецца пачаткам н. э. У цэнтры круглага памяшкання было круглае збудаванне з абпаленай гліны (магчыма, вогнішча–ахвярнік). Бліжэй да ўваходу знаходзіліся рэшткі галоўнага ідала. Налева і направа ад вогнішча–ахвярніка і цэнтральнага ідала ў дзвюх нішах стаялі другарадныя ідалы.

На гарадзішчы Тушамля (на поўдзень ад Смаленска) у другой чвэрці I тыс. н. э. існавала круглая пляцоўка дыяметрам 6 м, абкружаная агароджай з укапаных у зямлю слупоў. У цэнтры агароджы стаяў слуп дыяметрам 0,5 м, які ўвасабляў ідала. У V—VII стст. н. э. насельнікі плямёнаў банцараўска–тушамлянскай культуры збудавалі ў паўднёва–заходняй частцы гэтага гарадзішча такую ж круглую ў плане агароджу дыяметрам 5,5 м, у цэнтры якой размяшчаўся слуп–ідал. Унутры круглай агароджы–свяцілішча на гарадзішчы Гарадок (таксама Смаленская вобл.) побач з цэнтральным слупам–ідалам знойдзены чэрап вялікага *мядзведзя*. Мяркуюць, што цэлая галава мядзведзя знаходзілася ці на цэнтральным слупе, ці адным са слупоў агароджы.

Даследнікі славянскіх паганскіх свяцілішчаў І. Русанава і Б. Цімашчук (Масква) вылучаюць на падставе археалагічных дадзеных наступныя тыпы свяцілішчаў з ідаламі: 1) уласна пляцоўкі–К.; 2) малыя гарадзішчы–свяцілішчы; 3) храмы; 4) К. як складовыя часткі буйных культавых цэнтраў. Самай характэрнай рысай К. першага тыпу з'яўляецца іх агароджанасць, абарона ад злых сілаў і адсутнасць штучных земляных насыпаў. Блізу в. Ходасавічы Рагачоўскага р–на Гомельскай вобл. побач з селішчам і курганным магільнікам X—XI стст. на беразе воз. Святое падчас раскопак выяўлены дзве пляцоўкі дыяметрам 5 і 7 м, абкружаныя равочкамі. З 4 бакоў знаходзіліся паглыбленні серпападобнай формы (шырыня 1,8, глыбіня 1 м), у якіх гарэлі вогнішчы, а ў цэнтры пляцовак прасочаны ямы, дзе стаялі ідалы. На іншых славянскіх землях пляцоўкі–капішчы абкладалі ці брукавалі камянямі.

Асаблівасцю малых гарадзішчаў–свяцілішчаў з'яўляюцца іх невялікія памеры, непрыдатнасць для абароны і круглая форма, а таксама найчасцей адсутнасць культурнага пласта і размяшчэнне рова паміж валам і пляцоўкай. Нярэдка на вяршыні вала або на дне рова гарэлі рытуальныя вогнішчы. Найбольш вывучаныя малыя гарадзішчы–свяцілішчы Украінскага Прыкарпацця і Смаленшчыны. У Беларусі блізу в. Верхаўляны Берастavіцкага р–на Гродзенскай вобл. даследавана гарадзішча–свяцілішча, якое мела пляцоўку дыяметрам 7 м, роў размешчаны паміж пляцоўкай і

валам, дно рова было выбрукавана камянямі. Вышэй выбрукоўкі ў культурным пласце залягала шмат вугалля і касцей жывёл. Знойдзены фрагменты ранняга ганчарнага посуду. Участкі выбрукоўкі былі выяўленыя і пры раскопках пляцоўкі. Пляцоўкі гарадзішчаў–свяцілішчаў уяўлялі сабой К., дзе стаялі ідалы.

Храмамі з'яўляліся закрытыя памяшканні, у якіх размяшчаліся ідалы. Храмы вядомыя паводле пісьмовых крыніц, а даследаваліся археалагічна ў асноўным на заходнеславянскіх землях і на захадзе Украіны. Датуюцца IX—XIII стст.

Пра буйныя культавыя цэнтры сведчаць пісьмовыя крыніцы, а таксама раскопкі на тэрыторыі палабскіх славян (цяпер усход Германіі), у Польшчы, Прыкарпацці, у Кіеве і Ноўгарадзе. У склад буйных культавых цэнтраў маглі адначасова ўваходзіць усе вядомыя тыпы культавых помнікаў: круглыя К., абмежаваныя ровам, валам ці шэрагам камянёў, храмы, у якіх стаялі ідалы, каменныя выбрукоўкі і ахвярнікі з камянёў, ахвярныя ямы і пляцоўкі. Некаторыя славянскія буйныя культавыя цэнтры дзейнічалі да сярэдзіны XIII ст.

Паколькі тэрмін «капішча» ўтвораны ад старажытнай назвы ідала, а ў некаторых беларускіх і рускіх дыялектах ідал абазначаўся словам «стод» (з ст.–сканд. stoð «слуп, калюмна»), то магло быць так, што паганскія К. першапачаткова называліся тэрмінам «стадола» (з ст.–в.–ням. stadal «хлеў, стайня»), як абазначэнне таго месца, дзе стаялі ідалы. Пазней у сувязі з пашырэннем хрысціянства і барацьбой духавенства супраць рэштак паганства зніжаецца семантычны статус паняцця «капішча». У пачатку XX ст. на Магілёўшчыне так называлі месца, дзе закопвалі здохлую жывёлу.

Слова «капішча» сустракаецца ў мікратапаніміі, напрыклад Капі́шча — выцерабленае балота (в. Журоўка Бярэзінскага р–на), поле і лес (в. Навасёлкі Бярэзінскага р–на).

Толькі ў 1904 г. было забаронена паганскае К. у Мінску, якое існавала на беразе ракі Свіслач блізу сучаснай вуліцы Чырвонаармейскай. Тут у дрыгвістым месцы была невялікая пляцоўка, дзе рос вялізны *дуб*, стаяў святы *камень* і няспынна гарэла вогнішча. Гэтае капішча на працягу ўсяго XIX ст. абслугоўвала адна сям'я чараўнікоў Севасцеяў. Царква забараніла хаваць іх на хрысціянскіх могілках, а потым паспрыяла і забароне К.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Камяні шмат аб чым нам гавораць // Мастацтва Беларусі. 1990. № 1. С. 70—73; Мікратапанімія Беларусі: Матэрыялы. Мн., 1974. С. 111; *Русанава І. П., Тимощук Б. А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993. С. 9, 17—20; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 121—163; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1987. С. 764; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 250.

Э. Зайкоўскі

КАПУ́СТА (Brassica oleracea), *гароднiна*, якая ў народнапаэтычных уяўленнях сімвалізуе стан кахання, часцей пазашлюбнага ці грахоўнага. Як вынікае з тэкстаў песняў, К. часцей пагражаюць *казёл* і *заяц* — падкрэслена мужчынскія сімвалы: «Заінька, дзе звячора быў? — У агародзе капусту ламаў». Вытокі падобнай сімвалізацыі, на думку У. І. Коваля, у сувязі К. з уяўленнямі аб завязванні, закручванні, што асацыявала яе з жаночым пачаткам. Вырошчванне К. у народных уяўленнях засноўвалася на прынцыпе імітатыўнай магіі, а качан К. традыцыйна параўноўваўся з *галавой* чалавека. Побач з пасаджанай К. клалі *камень*, каб яна была такая ж

цвёрдая. Часам камень загортвалі ў белую хусцінку ў імкненні забяспечыць гэтым *белы* колер качаноў. Рытуальна рэгламентавана і вырошчванне К.: калі з'яўляліся вусені, іх збіралі ў стары *лапаць* і спальвалі ці вывозілі на чужое поле; на *Купалле голая баба* абыходзіць вакол каліва, а на Малую Прачыстую да сонца б'е кожную галаву К. *качаргой*, каб выраслі качаны вялікія і цвёрдыя. Цэлая сістэма прадпісанняў існавала і наконт часу заквашвання К. (выбар адпаведнай *квадры Месяца*, *посуду*, пільнаванне пэўных правіл паводзінаў).

Паводле народных уяўленняў, К. стасуецца з *зязюляй* (у Зах. Палессі лічылі, што зязюля пасля *Пятра* перастае кукаваць, схаваўшыся ў К.) і *каршуном* (параўн. палескую назву незавітага качана К. — шуляк, а таксама матывіроўку пакарання дзяцей каршуном у дзіцячай гульні «У коршуна» або «Шуляк» — яны парвалі, пакапалі, патапталі, паелі яго К.).

Літ.: *Гура А. В.* Коршун // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 614; Дзіцячы фальклор. Мн., 1972. С. 464—465, 467—469, 681; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 320—327; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 82; *Малоха М.* Славянские народнопоэтические воззрения на овощи и их фразеологическое воплощение. Капуста // Суспільствознавчі навуки та відродження нації. Луцьк, 1997. Кн. 3. С. 165—168; *Усачева В. В.* Капуста // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 457—461.

М. Малоха

КАРАВА́Й, адзін з асноўных атрыбутаў беларускага *вяселля*. Можна сказаць, што абрад вяселля быў акальцаваны каравайнымі рытуаламі. Яно распачыналася працяглым, дэталёва распрацаваным абрадам выпякання К. і пераносам яго ў клець, а заканчвалася дынамічным і эмацыйным абрадам міжродавага падзелу рытуальнага *хлеба*.

Семантычнае поле і функцыянальны спектр К. даволі шырокія. Практычна заўсёды неадлучнымі атрыбутамі–спадарожнікамі з'яўляюцца *жыта*, *дзяжа*, *каша*. Калі зерне ў кантэксце абраду сімвалізавала патэнцыю жыцця, каша судачынялася з абрадамі пахавальна–памінальнага цыкла, семантыка дзяжы цесна звязана з лімінальнымі трансфармацыямі прыжыццёвага перыяду, напрыклад змене статуса маладых у часе вяселля (учора — хлопец і дзяўчына, сёння — жаніх і нявеста, заўтра — муж і жонка); выпечаны хлеб–К. фіксаваў закончанасць ініцыяльна–пераходнага этапу. Пацвярджэннем гэтай версіі з'яўляецца тое, што К. выпякаецца толькі адзін раз — пры першым *шлюбе*.

Прынцып падабенства (адзін з асноватворных у народнай культуры) сведчыў, што маладыя, якія ўзялі шлюб, атрымлівалі такую *долю*, якую ў яго заклалі жанчыны–каравайніцы. Таму да выбару каравайніц заўсёды ставіліся з вялікай адказнасцю. Імі маглі быць вопытныя і паважаныя вяскоўцамі людзі, дбайныя і руплівыя гаспадыні. Забаранялася запрашаць да ўдзелу ў рытуале *ўдоваў* ці бяздзетных жанчын. Звычайна на вяселле выпякалі два каравая. У хаце маладой ён меў форму круга–*Сонца*, а ў хаце маладога — нагадваў форму *Месяца*. У народнай свядомасці існуе павер'е, што К. прадказваў лёс маладых, гэта своеасаблівая кніга іх жыцця. Напрыклад, вялікая трэшчына пасярэдзіне прадказвала няўдалы шлюб. Як правіла, К. меў трохроўневую кампазіцыю, што цалкам паўтарала міфапаэтычную мадэль свету або сімвалізавала радаводную сувязь. Ніжняя шырокая частка — сімвал *роду*,

які спраўляў вяселле, сярэдняя частка сімвалізавала сям'ю, у якой нарадзіўся жаніх ці нявеста, верхняя частка — пара галубкоў, «шышачкі», «звяркі» — гэта доля маладых, якую трэба было непадзельна захоўваць усё жыццё.

У беларусаў існавала традыцыя выпякаць К. пры канцы жніва як сімвал заканчэння збору ўраджаю і адначасова падзяку і зварот да зямлі захаваць спарыну на новы год.

Літ.: *Гура А. В.* Каравай // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 461—466; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 220—224; *Іванаў Вяч. Ус.*, *Тапароў У. М.* Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства (Да 75–годдзя акад. АН БССР К. Крапівы). Мн., 1972. С. 163—175; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* К семиотике коровая в связи с происхождением коровайных обрядов // Sign. Language. Culture. The Hague; Paris, 1970. P. 370—383; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 82—83; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Топоров В. Н.* Об одной мифоритуальной «коровье–бычьей» конструкции у восточных славян в сравнительно–историческом и типологическом контекстах // Славянские этюды: Сб. к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 491—532; *Федароўскі М.* Люд беларускі: Вяселле. Мн., 1991.

І. Крук

КАРАГОД, адзін з найдаўнейшых жанраў фальклорна–гульнёвай, абрадавай сфер традыцыйнай культуры. Яму ўласцівы сінкрэтычны характар — спалучэнне харэаграфіі, спеваў, паэтычных тэкстаў, драматычна–гульнёвага дзеяння. К. — дастаткова самастойная частка абрадаў, у асноўным веснавых і летніх, на яго падставе існуюць карагодныя гульні, танцы. Першапачаткова ў карагодным дзеянні дамінавалі спевы, з часам развіўся драматычны, сюжэтны, дыялагічны пачатак, які садзейнічаў жанраваму адасабленню К. У Беларусі вядомыя тры віды К.: кругавы, двухлінейны і адналінейны. Адналінейны К. звычайна складаўся з дзяўчат ці дзяўчат і следам хлопцаў («Тураўскі К.»), што ішлі адзін за адным, трымаючыся за рукі. Двухлінейны К., калі ўдзельнікі рухаліся дзвюма шарэнгамі, насустрач адна адной, быў пабудаваны на бінарным супрацьпастаўленні двух пачаткаў — у асноўным мужчынскага і жаночага, што знаходзіць адлюстраванне ў дыялагічным канфлікце спеваў. Найбольш распаўсюджаная і жанрава плённая форма К. — кругавы. Яго графічная семантыка звязаная з архетыпам кола і праз яе з *Сонцам*, прычым К. адпавядаюць індаеўрапейскія выявы сонца ў руху часоў бронзавага веку, якія маюцца і на посудзе з беларускіх земляў. К. выступае сімвалам дынамічнага Космасу, асабліва калі ў цэнтры яго стаіць гульнёвы выканаўца. К. — увасабленне еднасці яго ўдзельнікаў, акрэсленай рытуальнай прасторы, месца, дзе разгортваецца магічнае дзеянне, яго *абярэг*, асабліва калі ў цэнтры — выява міфалагічнай постаці (напрыклад, *Лялі*). Канкрэтна–функцыянальная семантыка К. досыць разнастайная і залежыць ад абрадавай. Так, з рэліктавай прадукцыйнай магіяй звязаны К. «Лянок», дзе імітуецца працэс вырошчвання і апрацоўкі гэтай расліны. Да магіі плоднасці маюць дачыненне карагоды на св. *Юр'я* («Гдзе карагод ходзіць, // Там жыта родзіць»), вакол постаці *Ярылы*, Лялі (тут спалучаюцца два колы — вянкоў каля ног Лялі і К.). Купальскі К. мае эратычную накіраванасць, пра што сведчаць спевы ўдзельнікаў. К. звязаны таксама з культам *нябожчыкаў* — яго вадзілі на могілках на *Радаўніцу*; вядомыя курганныя групы ў выглядзе кола. К. — атрыбут нячысцікаў, яго

водзяць *русалкі*, але танчаць яны «з падскокам», як вядзьмаркі ў еўрапейскіх краінах.

Літ.: Народны тэатр. Мн., 1983.

І. Вуглік

КАРАЧУ́Н, у дыялектным маўленні беларусаў абазначэнне раптоўнай *смерці* ці сутаргаў: «К. прышоў», «К. яго скандрычыў» ды інш. У іншых славянскіх народаў вядомыя адрозныя значэнні гэтай лексемы: крывы чалавек, дзіця, якое пачынае хадзіць, зімовы сонцаварот, звязанае з ім свята і яго атрыбуты. Распаўсюджаная семантычная эвалюцыя ў кірунку «хвароба, смерць — дэманалагічная істота» прадвызначыла персаніфікацыю К., далучэнне яго да злых духаў.

Існуе некалькі этымалагічных версій паходжання слова «карачун». Аўтары «Этымалагічнага слоўніка славянскіх моваў» лічаць, што ўсе значэнні слова ўкладваюцца ў лагічны эвалюцыйны ланцужок: «той, хто крочыць» — «смерць, адыход» — «пераход сонца» і ўзыходзяць да адзінага *korčiti «крочыць». Згодна з іншай версіяй, вытокі найменне К. — у індаеўрапейскай аснове *(s)ker–, *(s)kor– «рэзаць», рэфлексамі якой выступаюць лексемы кшталту чурка, *Чур*, для якіх гэтаксама актуальная тэма смерці. Р. М. Казлова названыя значэнні слова К. аб'ядноўвае агульнай для іх прыкметай «крывізны», параўн. генетычна роднасныя лексемы — акачурыцца, скучарыжыцца, а таксама скруціцца — «памерці»; напрошваецца і зварот да архаічнага абраду скурчанага пахавання. Цікавыя ў гэтым плане казачныя персанажы тыпу карга, баба Каргота.

Прадстаўнікі міфалагічнай школы XIX ст., захопленыя багаццем народнай традыцыі і схільныя да рознага роду яе апрацоўкі, бачылі ў К. бога падзем'я, які змагаўся з *Перуном*. Згодна з іх апісаннямі, К., «ведаючы, што народзіцца «божыч» (яснае сонца), пераўтвараўся ў *мядзведзя*, набіраў хаўруснікаў–*ваўкоў* (мяцеліцы) ды ганяўся за жонкаю Перуна (Грамаўніцай, ці *Калядою*, ці *Пятніцаю*), якая хавалася паміж *вербамі* і там нарадзіла сына *Дажджбога*».

Літ.: *Валенцова М. М.* Карачун // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 468—469; *Десницкая А. А.* Сравнительное языкознание и история языков. Л., 1984. С. 341—344; *Добровольский В.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 40; Живописная Россия. СПб.; М., 1882. Ч. 2. С. 252; *Козлова Р. М.* Образование с корнем *(s)kork–/ *(s)korč в славянских языках // Этимология. 1982. М., 1985. С. 50; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 265—266; Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 11. М., 1984. С. 57; *Юрчанка Г. Ф.* І сячэ і паліць. Мн., 1974. С. 34.

Т. Валодзіна

КАРОВА, адна з найбольш рана прыручаных *жывёл*, яе адамашненне адбылося задоўга да прыручэння *каня*. Працэс асваення некалькіх разнавіднасцяў «дзікага быка» працягваўся, верагодна, доўгі час у двух арэалах — еўрапейскім і заходнеазіяцкім і належыць да часу блізу VII тыс. да н. э.

Надзвычай важнае гаспадарчае значэнне, якое мела К. і *малако* ў жыцці індаеўрапейцаў, спарадзіла асаблівае стаўленне да яе, што выявілася ў багатай культавай, магічнай практыцы, у паэтычнай сімволіцы ды інш. Ужо сімволіка «Рыгведы», абапіраючыся на больш раннюю традыцыю, часта выкарыстоўвае вобразы «дойнай К.» і яе малака як сімвал касмічнай урадлівасці і дастатку. Па ведыйскім абрадзе галоўнай ахвярнай жывёлінай была К., і гэта натуральна для грамадства, што ў асноўным займалася гадоўляй буйной рагатай жывёлы. Рытуальнае забойства К. у якасці ахвяры багам

адбывалася вельмі ўрачыста, з адпаведнымі малітвамі дзеля захавання і залагоджвання яе *душы*. Агульнаіндаеўрапейскі характар мелі рытуалы ахвяравання цельнай («васьміногай») К., занатаваныя ў традыцыях хетаў, індаарыяў, старажытных рымлянаў. У малітвах падчас ахвяпрапрынашэння выказваліся просьбы да багоў пасланць ахвярадаўцам урадлівасць, багацце, дабрабыт. Паводле візантыйскіх пісьмовых крыніц, славяне ў VI ст. н. э. прыносілі ў ахвяру *Перуну*, богу–«стваральніку *маланак*», *быкоў*.

У традыцыях беларусаў К. высока цанілася і шанавалася, яна мела шмат узроставых назваў: цялушка–гуменніца (сёлетняя); цялушка–дравушка (пярэзімак); цялушка–траццячка, бычок–траццячок, або падцёлак; маладая кароўка (пасля першага цялення), ялаўка (няцельная К.), проста К. У нас не існавала цвёрдай забароны забіваць К., ужываць мяса ў ежу (у рускіх забаранялася есці цяляціну). Аднак К. рэзалі ў рэдкіх выпадках, калі гэта было мэтазгодным і К. некалькі гадоў запар не цялілася («ялаўка», адсюль, пэўна, і «ялавічына»), калі яна скалечылася, калі не было чым карміць ды інш. Усё ж традыцыйнае прызначэнне бычкоў і цялушак рознае, такое, як у валачобнай песні: «Тыя бычкі — на пажытачкі, // А цялушачкі — на прыплодачкі». Яшчэ і цяпер зарэзаць бычка на мяса — звычайная справа, а цялушачку — непрыемная неабходнасць, гора гаспадыні, здараецца, па ёй плачуць, перажываюць. К. для беларускіх сялян была і важнай карміліцай, асабліва для дзятвы, яна ж забяспечвала ўстойлівую ўрадлівасць глебы. К. надавала і пэўны статус гаспадару («што гэта за гаспадар без каровы!»), давала яму ўлучанасць у справы абшчыны — найманне *пастуха* для ўсяго статку, удзел у рытуалах першага выгану на пашу, вызначэнне пастухоў–падпаскаў і да т. п. К. знаходзілася пад даглядам гаспадыні ў адрозненне ад каня, які заўсёды быў пад апекай мужчыны, гаспадара.

З К. звязана шмат прымхаў, вераванняў, магічных рытуалаў, замоў. К. надавалася роля міфічнай апякункі. У чарадзейных казках К. выступае цудоўнай апякункай дзяўчыны–сіраціны, якая называе яе «кароўка–мамка», што можа азначаць і згадку пра міф аб паходжанні К. ад жанчыны, асобна не зафіксаваны народазнаўцамі. К. чароўным спосабам дапамагае сіраце выканаць невыканальнае заданне — за дзень спрасці 7 кудзелін на 7 верацён, аснаваць кросны і выткаць палатно. Як вядома, абыдзённае палатно, намітку ткалі ўсе гаспадыні вёскі, праганяючы вечарам статак К. праз яго і адносячы яго ў царкву якраз на *Юр'я*. Прынесеная ў ахвяру кароўка–мамка раіць сваёй апякунцы «разбіраць чаровы» і знайсці там зярнятка *яблыні*, пасадзіць яго, з яго вырасце чароўная яблынька, якая забяспечыць шчаслівае вырашэнне лёсу сіраты (запіс Л. Салавей, Мядзельскі р–н).

Як і чалавек, асабліва жанчына, К. баіцца *сурокаў*, благіх *вачэй*, подступаў *ведзьмаў* ды інш. Існавала ўяўленне пра *ведзьмаў малочных*, што пранікаюць у Купальскую ноч у кароўнікі, адбіраюць малако, псуюць жывёлу. Ад іх ды іншых нягодаў забяспечвалі К. магічнымі рытуаламі, *замовамі*, абярэгамі, сродкамі народнай медыцыны. У замовах магічным шляхам абгароджвалі К. і выклікалі большую яе прадуктыўнасць: «Добры дзень, Дунаю, я к табе прыбываю не за вадою, а за малаком, сырам, маслам і тварагом тваім» або «Ідзі, кароўка, у поле, травы наядайся, вады напівайся, малачком налівайся, а

ведзьме ў рукі не давайся. Ведзьме — галаўня ў зубы, а чэрап на вочы. Як з-пад чэрапа вачэй не відаць, так ведзьме ад маёй кароўкі малачка не ядаць» (Рагачоўскі р-н). Каб К. не была збрадлівай, над ёй чынілі наступны магічны рытуал: адстрыгалі з канчыка хваста валасы і пасму поўсці з-паміж рагоў, загортвалі ў анучку і запіхвалі ў хляве пад *парог*, прыгаворваючы: «Як валасы пільнуюць парог, каб так карова пільнавала двара» (Рагачоўскі р-н). Такіх захадаў з лячэннем і аховай К. занатавана шмат.

К. і *каравай* звязаны як этымалагічна, так і дачыненнем да вясельнага абраду. Па этнаграфічных дадзеных, на караваі рабіліся выявы вымя і рагоў, у каравайных песнях сустракаюцца згадкі: «Я рагат і багат, у малыя дзверы не ўлезу». У беларускіх абрадах сватання бык і цялушка фігуруюць як сімвал жаніха і нявесты. Н. Сумцоў выказваў думку, што каравай замяніў асноўную некалі ахвярную жывёліну — К. (у Заходнім Палессі на *Купалле* ўпрыгожвалі зелянінай каровін ці конскі чэрап, які потым спальвалі ці кідалі ў ваду). Для каравайных абрадаў характэрнае згадванне пра падараванне К. Каровіна масла часта згадваецца ў каравайных пытаннях рытуальнага кшталту. Паколькі каравай параўноўваецца з Сусветным дрэвам, то вобраз К. (і *аленя* ў некаторых славянскіх паралелях) можна інтэрпрэтаваць праз суаднясенне з рагатай жывёлінай на выявах Сусветнага дрэва, дзе яна змяшчаецца ўсярэдзіне дрэва.

Такім чынам, доўгае сужыцце чалавека з К.-карміліцай, К.-маці стварыла вакол гэтай жывёліны густую міфалагічна-магічную атмасферу, спалучыўшы разам прыроднае і надпрыроднае, практычнае і ўзнёслае, паэтычнае, дакладна спраўджанае і фантастычнае, аднак заўсёды значымае і цікавае.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 218—219; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. С. 565—577; Замовы. Мн., 1992. С. 82; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 341—378; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 255—257; Корова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 608—609; *Косамби Д.* Культура и цивилизация Древней Индии. М., 1968; Ригведа. Мандалы I—IV. М., 1989. С. 320; *Рикман Э. А.* Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 180—181; Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979.

Э. Зайкоўскі, Л. Салавей

КАРОМЫСЕЛ, хатні прадмет, знакавыя характарыстыкі якога абумоўленыя вонкавай формай, а менавіта выгнутай, скрыўленай паверхняй. К., як і пакручаным дубцом, забаранялася біць *карову*, інačай яна застанецца ялавіцай або будзе мець цяля з нейкай крывізной (пераважна ў хрыбце). Гэтаксама і цяжарная жанчына пазбягала пераступаць праз К., інačай яе дзіця нарадзілася б гарбатым.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 185; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 4, 147, 175.

Т. Валодзіна

КАРШУ́Н, **карша́к, коршак, ка́ня, шуляк, *арол***, драпежная птушка сямейства ястрабіных. У герархіі драпежных птушак (*арол*, *сокал*, *ястраб*) К. займае даволі нізкае месца. Калі

цар птушак арол цараваў дзесьці ў прыродзе, рэдка сутыкаючыся з чалавекам, а сокал у якасці паляўнічай птушкі служыў чалавеку і дорага цаніўся, то К. засталася роля дробнага, а ўсё ж непрыемнага шкодніка, які часта нападае на свойскіх птушак, прыносіць шкоду гаспадарцы (пра ролю К. як рэгулятара экалагічнай раўнавагі чалавек мала думаў). Таму К. знішчалі, гналі ад сядзіб, пра яго блага думалі, яго не баяліся. На Ўкраіне (Падолле) і ў сумежных з Беларуссю раёнах (Палессе, Чарнігаўшчына) занатаваны абрад выгнання К. («шуляка»), што павінны быў магічным шляхам ахаваць курэй ды іншых птушак ад яго нападаў. Удзельніцамі абраду былі *жанчыны*, *мужчыны* з'яўляліся толькі на апошнім этапе з забітымі К., *варонамі*, нават *совамі*, за што атрымлівалі ад жанчын пачастунак. А. В. Гура адзначае тыпалагічнае падабенства абраду выгнання К. з абрадамі «правады *русалкі*», «*пахаванне стралы*», «хрышчэнне і пахаванне зязюлькі».

Выразным міфалагічным матывам, звязаным з К., з'яўляецца традыцыйнае ўяўленне беларусаў пра сезоннае ператварэнне *зязюлі* ў К. пасля *Пятра*, калі яна пераставала куваць. Гэта выклікана назіраннем, што пад восень, калі знікалі непрыкметна зязюлі, налятали падобныя да іх маладыя каршуняты, якія пачыналі ўпалёўваць сабе ежу, пужаючы маладняк свойскіх птушак. Апрача зязюлі К. у фальклоры трывала стасуецца з *капустай*: параўн. палескую назву незавітага качана капусты — «шуляк», а таксама матывіроўку пакарання дзяцей К. у дзіцячай гульні «У коршуна» або «Шуляк» — яны парвалі, пакапалі, патапталі, паелі яго капусту. Часта К. змешваецца або атаясамляецца з канюком (каняй) — птушкай гэтага ж сямейства, якой *Бог* забараніў піць ваду з вадаёмаў, а толькі дажджавую за тое, што яна адмовілася чысціць мора або разносіць ваду па ўсіх вадаёмах пасля стварэння свету, як гэта рабілі ўсе іншыя птушкі. Паводле іншай версіі, каня не можа піць тую ваду, што п'юць усе птушкі, бо адразу памрэ. Таму і лётае яна з крыкам, «канючыць», просячы Бога: «Піць! піць! Чаю! чаю!», каб ён злітаваўся і паслаў *дождж*. Таму і кажуць: «Жджэ, як каня дажджу». Часам крык К. або кані расцэньваўся як прадвесце блізкага дажджу. Падобны сюжэт існуе і пра іншую птушку — *кнігаўку,* якая ў некаторых месцах таксама называецца «каня».

К. успрымаўся найперш як рэальны шкоднік, з гэтым звязаныя ўсе ўяўленні і засцерагальныя дзеянні. Яго статус як драпежніка быў настолькі высокі, што лічылася, калі пакласці каршуковае пер'е ў падушку, то з яе ўцячэ ўсякае іншае пер'е, нават з найमацнейшай насыпкі. Дзеля забеспячэння ад К. ды варання беларусы Віцебшчыны на *Каляды* называлі іх *галубамі*, а на Віленшчыне асцерагаліся паліць дзяркач, а таксама прыносіць з лесу дадому клін, якім там расшчэплівалі (раздзіралі) дрэва. Выкарыстоўвалася таксама слоўная магія супроць К. Так, на Смаленшчыне дзеці, заўважыўшы К., пачыналі махаць на яго хусткай і нараспеў выкрыкваць: «Ястраб ляціць, трасцу схваціць… Шу–у–гу!» К. служыў сімвалам драпежнасці, рашучасці: «наляцеў, як каршун», казалі пра забіяку. У беларусаў захаваліся розныя выслоўі на тэму К.: праклён на нашкодзіўшых курэй: «Каб цябе каршун задзёр!», «Каб вас каршун забраў!»; лаянка «Ах вы, каршунова пер'е...», «Акыш, каршунова мяса!» ды інш.

У чарадзейных казках К. разам з іншымі драпежнымі птушкамі можа аказацца чароўным памагатым галоўнага героя, перайшоўшы да яго на службу ад *Кашчэя*.

Літ.: *Гура А. В.* Коршун // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 613—615; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1977. С. 542—556; Дзіцячы фальклор. Мн., 1972. С. 464—465, 467—469, 681; *Добровольский В. Н.* Звукоподражания в народном языке и народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. № 3. С. 81—96; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 126; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 68—69, 371; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 228; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 373—374.

Л. Салавей, С. Санько

КАРЫ́ТА, начоўкі. Знакавы патэнцыял К. рэалізуецца найперш у народнамедыцынскіх рытуалах. «Асурочанае» дзіця клалі пад К. ля *парога* хлява і праганялі праз яго *свіней*, гушкалі над К., калі моцна плакала; з К. умываліся, каб мінуліся сурокі; накрываліся К. у час прыступу эпілепсіі. Змяшчэнне пад К. актуалізуе дамінавальныя ў народнай медыцыне ідэі другога нараджэння, што забяспечваецца сімвалічным атаясамленнем К. і *дамавіны*. Іх судачыненне звязанае з падабенствам вонкавай формы. У падблюднай песні радок «Стаіць карыта ды другім накрыта» прадказвае *смерць*; вядомыя і выпадкі выкарыстання К. у якасці труны: у ім «хавалі» міфалагічных персанажаў, неслі тапіць ляльку Кастраму. У К. перацягвалі ў новую хату *Дамавіка*. Само змяшчэнне пад К. (у нябачную прастору) сімвалічна накіроўвалася на ўзнаўленне «таго» свету.

На думку Ў. І. Коваля, у фраземах кшталту «пасадзіць пад карыта» — «ажаніцца, выйсці замуж раней, чым старэйшы брат, сястра» адлюстроўвалася ідэя перавагі малодшых, якія з'яўляюцца больш жыццяздольнымі, чым старэйшыя брат ці сястра. Аднак у казках кшталту «Залатая яблынька» мачаха хавае пад К. падчарку ад жаніха–гусара.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 349; *Коваль В.И.* Из этнофразеологии белорусско–литовского пограничья // Франциск Скорина и Вильнюс. Вильнюс, 1991. С. 54; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 36.

Т. Валодзіна

КАРЭ́ТА, Калясні́ца, Каля́ска, Бры́чка, Буда́, *Воз* ды інш., у міфалогіях індаеўрапейскіх народаў з'яўляецца астральным сімвалам. Вобраз калясніцы Грымотніка (Індры ў ведыйскай міфалогіі, Тора ў германа–скандынаўскай, Пяркунаса ў літоўскай, *Перуна* ў славянскай) першапачаткова сімвалізаваў яго сувязь з сонцам.

На Беларусі шырока распаўсюджаны паданні пра закапаныя ў *кургане* ці гарадзішчы або затопленыя ў *рацэ*, *возеры*, *балоце* каляскі (карэты), часта залатыя. У некаторых паданнях сцвярджаецца, што гэта зрабілі *шведы*, *французы* ці сам французскі імператар Напалеон. У в. Обча Бабруйскага р–на апавядаюць пра залатую К., якую закапаў Напалеон у адным з вялікіх курганоў. Паводле паданняў, закапана залатая каляска ў курганах блізу в. Сарокі–Берагоўцы Шчучынскага р–на. Блізу в. Болецк Гарадоцкага р–на ў кургане пад назвай Буда схаваная крытая фурманка (буда) забітага ваяводы, і калісьці нібыта на кургане можна было бачыць *белую* буду, запрэжаную тройкай белых коней. На гары блізу в. Андрэеўшчына Дзяржынскага р–на, паводле падання, французы закапалі 100 «брык» (вазоў) *золата*. На гары блізу в. Драчкава Смалявіцкага р–на быццам бы ў час вайны са шведамі была закапана

калясніца Пятра Вялікага з яго *грашыма* і каштоўнымі рэчамі. Вядома шмат паданняў, калі *пеўня* запрагалі ў вазок і вазілі зямлю, каб засыпаць *змея*.

***Літ*.:** *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—40; Сведения 1873 года о городищах и курганах // Известия Археологической комиссии. Вып.V. СПб., 1903; *Сементовский А.* Белорусские древности. Витебск, 1890. С. 4.

Л. Дучыц

КАСА́[1], жаночая прычоска. Адну К. насіць дазвалялася толькі дзяўчатам, замужнія жанчыны валасы закручвалі або заплятаЛі ў дзве К. Доўгая К. — прадмет асаблівага гонару і клопатаў дзяўчыны («каса — дзявочая краса»), у беларусаў ёй нават прыпісвалася асаблівая абаронча моц — «каса асцерагае дзеўку ад усялякага ліха». Каб К. былі даўжэйшымі і тоўстымі, адкрывалі *галаву* пад грыбным *дажджом*, падрэзвалі канцы ў першую *пятніцу*, як узыдзе *Месяц*; у *Чысты чацвер* прычэсваліся да сонца, стоячы пад нізкай бярэзінай; некалькі разоў на год мылі галаву кабыліным малаком, «то і косы будуць густыя і доўгія, як кабылячы хвост», елі т. зв. «свінскія косы» (селязёнкі ды інш.). Побач з прадпісаннямі існавала і шмат забаронаў, невыкананне якіх прыводзіла да выпадання *валасоў*. Самая вядомая — не кідаць вычасаных валасоў абы–дзе, дзяўчыне не класці на галаву мужчынскую *шапку* ды інш. Здаралася, у прыгожых К. з'яўляўся зайздроснік, які мог, дакрануўшыся да іх, вырваць пасмачку і кінуць на *вецер*, дзьмухнуўшы, тады валасы радзелі і выпадалі. Па тым, як выглядала К., вызначалі гатоўнасць дзяўчыны да *шлюбу* — «нявеста лічыцца спелаю, калі яе К. дарасла да пояса».

К. у вясельнай абраднасці — сімвал маладой. Рытуальная перамена прычоскі нявесты — расплятанне/заплятанне, падрэзванне і падпальванне валасоў, «продаж» К. — сімвалізавала змяненне сацыяльнага статуса дзяўчыны, узяцце шлюбу. Расплятанне К. паказвала развітанне з дзявоцкасцю, заплятанне дзвюх К. і надзяванне жаночага галаўнога ўбору — пераход нявесты ў групу жанчын. Маніпуляцыі з К. часцей замацоўваліся за рытуалам пасаду, калі нявеста сядзела на *дзяжы*. РаслятаЛі К. яе сяброўкі або *брат*. Валасы з бакоў падпальвалі, працягнуўшы невялікія пасмачкі праз пярсцёнак і паднесшы іх да *свечкі*. Займальным відовішчам для прысутных на вяселлі станавіўся продаж К.: «Брат, закасаўшы рукавы па локаць, з прытворна суровым выглядам хапае леваю рукою К. дзяўчыны, якая плача, а праваю — нож і пагражае зараз жа адрэзаць цудоўныя валасы, калі жаніх не заплоціць яму выкуп. Доўга і ўпарта яны таргуюцца...» Выкупіўшы нарэшце К., жаніх сімвалічна набываў уладу над жонкай. На Палессі К. нявесце часам распляталі ў царкве, а валасы скручвалі «ў куклу».

Неабходнасць вясельных маніпуляцый з К. тлумачылі і тым, што «ў каждай дзеўкі ў касе злосць сядзіць, і людзі думаюць, што яна спакойна, а як да шлюбу едучы расплятуць косу, тады злосць вылязе наверх». У песнях вяселле абмалёўваецца як развітанне з К. — «Пашла мая каса // Пад цёмным лесам,// І дзе дзевачкі не хадзілі, // Там маю косу палажылі».

Замужняй жанчыне забаранялі часаць К. увечары напярэдадні свята і на самое свята да абеду — інакш неўзабаве памрэ яе муж.

К. распускалі ў час *родаў*, калі распляталіся ўсе прысутныя ў хаце дзяўчаты і жанчыны, а таксама для спецыяльных рытуалаў, калі расплятанне К. пазначала пераход у іншасвет, набыццё яго выгляду,

здыманне з сябе арганізавальных абмежаванняў соцыуму. З расплеценымі валасамі праважалі *русалку*, варажылі, вядзьмаркі ў такім выглядзе кіраваліся на свае чарадзейскія справы. Перад Новым годам дзяўчаты, наадварот, «касу замыкалі», г. зн. заплята́лі і ўкладвалі яе на галаве. З расплеценай К. мялі *лён*, каб той быў такі ж доўгі і мяккі.

Заплятанне косак людзям і жывёле — характэрнае дзеянне міфічных персанажаў. У былічках валасы заплятае *Дамавік*, грывы *коням* — *ласка*. У той жа час, каб засцерагчыся ад нячыстай сілы, у валасы ўплята́лі *расліны–абярэгі*: *тою*, *руту*, *палын*.

У прыкметах, калі пры заплятанні К. застаецца пасмачка валасоў, трэба чакаць хуткага падарожжа.

Літ.: *Варфоломеева Т. Б.* Северобелорусская свадьба: Обряд, песенно–мелодические типы. Мн., 1988. С. 47—48; Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 93, 105, 187, 274; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 178, 198, 216, 241; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 478—483; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 164, 180; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 306; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 204; *Усачева В. В.* Коса // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 615—618; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 308.

Т. Валодзіна

КАСА́[2], прылада для касьбы. Функцыянальна, зыходзячы з часу касьбы, звязана з шэрагам сакральных істотаў. Так «Святы Іван коску правіць» (валачобная песня), «Святы Пётра ў косы звоніць, а святы Паўла граблі робіць» (прыказка на свята Пятра і Паўла), «Святы Данат коскі точыць, сянцо косіць» (з песні ў дзень св. Даната), «На Кузьму і Дзям'яна касіць не рана» (з гэтымі апякунамі кавальства К. звязана таксама як прадукт кузні). К. як сімвал мужчынскага пачатку складае бінарную апазіцыю жаночаму: калі цераз яе пераступіць жанчына, у касы можа адарвацца «вуха». Таму К. нельга класці на зямлю, а трэба ўтыкаць кассём у зямлю (ляжачую К. таксама зазубрыць *чорт*, які хаваецца пад пракосам). З К. звязаны і магічны прыём супраць *дажджу*: на першы сенакос касец зрывае траву і прыціскае да К. — тут трава сімвалізуе заціснуты, прыпынены дождж. К. звязана з травой імітацыйнай магіяй: калі К. пакладзеш на *стол* — трава будзе нізкая. Згубны прыём у дачыненні да К. — пацерці працоўную частку салам, тады яна «не бярэ травы». Каб пазбавіцца гэтага, па лязу трэба асцярожна правесці *жабаю*.

Згодна з міфам, каса першапачаткова належала чорту, а долата — *Богу*. Чорт апярэдзіў Бога ў касьбе і апошні скраў гэтую прыладу, калі чорт спаў. Накасіўшы колькі трэба, Бог здолеў упэўніць чорта ў тым, што К. трэба памяняць на долата. У дадзеным выпадку Бог выступае ў досыць рэдкай для гэтай постаці ролі — выкрадальніка.

Літ.: *Валенцова М. М.* Коса // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 618—620; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 387; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

І. Вуглік

КАСА́[3], грудабрушная перагародка (варыянт — селязёнка) у парсюка (параўн. літ. kasà «падстраўнікавая залоза»), выкарыстоўвалася для прадказанняў будучыні падчас калядных *варожбаў* па вантробах галоўнай ахвярнай жывёліны гэтага свята. Так, даўгая К. паказвала на доўгае лета, калі ж яна звужалася ў канцы, то ўдалыя будуць толькі першыя пасевы.

Роўная К. (селязёнка) прадказвала ўмераную зіму, з патаўшчэннямі — зіму з моцнымі маразамі, з адным тоўстым канцом — даўгую халодную зіму. «Свінскія К.» (селязёнкі) маткі раілі есці сваім дочкам, каб добра раслі *валасы*.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 85; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 176; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 193.

С. Санько

КАСАРЫ́, **Косар, Косы, Касцы́, Матаві́ла, Чэ́піга** ды інш., народныя назвы сузор'я Арыён, дакладней т. зв. «пояса Арыёна», радзей Пляядаў. К., як правіла, уяўляюць гурт з трох не надта яркіх зорачак, выцягнутых амаль у правільную простую лінію. У восеньска–зімовы час К. выкарыстоўваліся для вызначэння часу. Назва матываваная падабенствам ланцужка з трох зорак да паставы касцоў на пакосе па тры ў адзін шэраг. Назва вядомая многім славянскім мовам: укр. Косарі, рус. Косцы, Косари, польск. Kosarze, Kosiarze, Kośniki, Kośce, Kosa/Kosy, Skosy, славац. Kosci, серб.–харв. Kòsci, славен. Kosci, ст.–чэш. Kosa/Kosy. Гл. таксама *Тры Каралі*.

Літ.: *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 47; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 292—300; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 148, 152, 157.

С. Санько

КА́СНЫ, ліхія духі, якія дзейнічаюць гуртам. Напаўшы на ахвяру, прысмоктваюцца да яе, нібы п'яўкі, пакуль тая не памрэ. Чым больш ахвяра супраціўляецца, тым з большай сілаю яны прыстаюць да яе, нібы ахопленыя злобай. Адзін з К. не ўяўляе небяспекі для чалавека, аднак тыя, што паблізу, могуць склікаць іншых. Іх піск ахвяра можа пачуць толькі маючы пры сабе такі *абярэг,* як «чацвярговая соль» — г. зн. *соль*, асвечаная ў храме на *Чысты чацвер*. Гэтыя нячысцікі маюць агульныя рысы з іншымі крывасмокамі: *Вупырамі, Ератнікамі*. Назва К., магчыма, звязана з бел. дыял. касны «сараматны, дрэнны, худы», рус. дыял. ка́стный, кастно́й «паскудны, гідкі, брыдкі, нячысты», параўн. таксама Кашчэй, *Кашч*.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 38—39; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 295, 325.

У. Васілевіч

КАЎБАСА́, **кілбаса́**, мясная страва, якая ад старажытных часоў была знаёмая беларусам, як і таксама суседнім народам. У беларускай традыцыйна–побытавай культуры К. сімвалізавала ежу «ад пуза», сытасць, што адпавядае еўрапейскай традыцыі, дзе К. увасабляла гіпертрафаванае карнавальнае абжорства. К. выступае сімвалам «залатога веку»: «Мінуліся тыя часы, калі (што) лята лі каўбасы»; спакусы, памкненняў: «Цешся, ліска, вяселле блізка, каўбасы з'ясі», «Знюхаў кот каўбаску»; багацця, дастатку: «Па каўбасе нап'емся ўсе»; маёмасці: «Не будзь ласы на чужыя каўбасы»; шчодрай узнагароды: «Павесь на рогі каўбасу, і тваю карову прыпасу». К. падавалася выключна да святочнага стала — на *Каляды*, *Вялікдзень*, *вяселле*, хрэсьбіны, у чым праяўлялася яе культавая семантыка. Асабліва цесна гэтая страва была звязаная з калядкамі: «Прыйшлі Калядкі ўвечары, ўвечары, // Прынеслі кілбаскі ў рэшаце, ў рэшаце. // Паставілі рэшата

на стаўпе, на стаўпе, // Самі селі за сталом на куце, на куце... // А вы, кілбаскі, з стоўпа далоў, з стоўпа далоў. // А вы, дзеванькі, к чорту дамоў, к чорту дамоў. // А ты, красуня, астанься, астанься, // І са мною звянчайся, звянчайся». У дадзеным выпадку К. мае выразную эратычную сімволіку — гэта ў першую чаргу *рэшата* на слупе. Сувязь па прынцыпе імітацыйнай магіі паміж «дзеванькамі» і кілбаскамі азначае іх сімпатычнае набліжэнне, дзе іх аб'ядноўваюць, акрамя эратызму, рысы грубай спажывецкасці, якія знаходзяцца ў бінарнай апазіцыі з вобразам «красуні». Эратычная сімволіка К. праяўляецца і ў наступным фрагменце калядкі: «Пайшла Каляда ў шостую хату, // А ў шостай хаце каўбасу пякуць да і нам дадуць // Хоць па маленечкаму кусочку, // Каб любілі хлопцы вашу дочку». Спалучэнне ў святочнай К. сімволікі страва–спажывецкага і эратычнага адпавядае карнавальнаму сінтэзу гэтых інтэнцый як выразнікаў культуры чалавечага «нізу». К. таксама звязаная з функцыяй «абкружэння» ежы, як, напрыклад, у валачобных песнях: «Сорак яек на паўміску, // Каўбасою абкружыўшы»; ці: «Скавародку — ў печ, па яечкі — ў клецьць, // Кусок сала пакрышыці, // А калбаскаю абгарадзіці...» Акрамя натуральнай формы К. тут можа прысутнічаць і магічны элемент замкнёнага кола спажывецкага, страўнага мікракосму, дзе К. як яго найбольш канцэнтраваны выразнік, утварае магічную мяжу.

***Літ.*:** Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992.

І. Вуглік

КАЎТУ́Н, 1) збітыя, зблытаныя ў адзін ком *валасы*, поўсць; 2) захворванне, асноўныя прыкметы якога боль, ламаццё ў касцях, сутаргі ды іншыя сімптомы рэўматычнага кшталту. Прычыну хваробы звязвалі з характэрным кліматам і жыццём сярод балот, з адсутнасцю належнай гігіены ў спалучэнні з цяжкаю працай, з крытычнымі сітуацыямі, *пярэпалахам*, *сурокамі*, як гэта замацавалася ў замоўнай формуле: «Ці ты з падзіўку, ці ты з пасілку, ці з цяжкага падымання, ці з цяжкага падыхання». З'яўленне К. тлумачылі і прычынамі чыста знакавага характару, часцей вытрыманымі ў рэчышчы імітатыўнай магіі: К. суадносілі з прадзеннем на *Каляды*, з мыццём валасоў на *Івана Галавасека,* з трапляннем у валасы *кажана* ды інш. Важна і тое, што ўтварэнне К. многія ўспрымалі як добры знак і не спяшаліся яго здымаць, іншыя адмыслова «завівалі каўтун», каб хвароба выйшла з чалавека вонкі і тым палегчыла ягоныя пакуты. З'яўленне К. у жывёлы прыпісвалі дзеяннем хатняга ці дваровага духа і забаранялі яго здымаць, каб не нашкодзіць жывёле.

Аперацыя пазбаўлення чалавека ад К., вытрыманая ў строгіх тэмпаральна–лакальных рамках, палягала, па–першае, у спальванні ці пусканні зрэзанай пасмы на *ваду*, што мела мэтаю адпраўленне К. на той свет, і па–другое, да затыкання пад страху, над *дзвярыма*, каб імітаваць трывалую прысутнасць К. над *галавой*, што пазбавіць ад яго «гневу» ў выглядзе болю ці ад паўторнага вяртання на галаву.

Назіраецца пэўная сінанімічнасць К. з *заломам* на полі, у кожным разе супадаюць персанажныя, хранатопныя ды іншыя коды пазбаўлення ад іх, якія адназначна сцвярджаюць прыналежнасць К., як і залому, да сферы ўмяшання нячыстай сілы і чарадзеяў. Ёсць меркаванні і аб далучэнні К. да праяваў культу *Вялеса*, калі звіванне К. прыпісвалася *Дамавіку*, які генетычна мог быць звязаны з гэтым старажытным богам.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 89; Замовы. Мн., 1992. С. 246; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 188; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 170.

Т. Валодзіна

КАЦЯРЫ́НА, персанаж беларускага фальклору, які ўвабраў у сябе рысы як хрысціянскай святой, так і паганскага божышча. У перакладзе з грэцкай мовы Кацярына абазначае «заўсёды чыстая». Св. Кацярына з Александрыі загінула блізу 311 г. «за веру». Дзень святой адзначаўся праваслаўнымі 24 лістапада (7 снежня), а каталікамі — 13 лютага, 9, 22 і 24 сакавіка, 30 красавіка, 25 лістапада. Вядома, што на дзень К. 7 снежня дзяўчаты варажылі: пяклі аладку на адной *солі* і з'ядалі яе ўвечары, каб у *сне* «суджаны–раджаны падаў вады». Адсюль вынікае, што К. пэўным чынам звязвалася з каханнем, будучым *шлюбам*, а таксама з *вадою* (штучным выкліканнем смагі падчас *варажбы*). Хутчэй за ўсё ў сувязі са шлюбнымі функцыямі К. узніклі прымаўкі, зафіксаваныя ў многіх мясцінах Беларусі: «У нашай Кацярыны вяселлі і хрысціны». Характэрна, што ў рускіх жанчын прынята было маліцца св. К. «от трудного рождения жён». Як у беларусаў, так і ў некаторых іншых народаў Еўропы (французаў, бельгійцаў, немцаў) дзень св. К. лічыцца пачаткам зімы. У шэрагу мясцінаў Еўропы для пладавітасці *жывёлаў* і *птушак*, а таксама для захавання ўраджаю на некаторыя зімовыя святы, у тым ліку на дзень К., прыносілі ахвяры жывёлам. Св. К. лічыцца патронкаю каруначніц у Англіі, мадыстак і краўчых у Францыі. Асаблівую цікавасць выклікае дзень К., які прыпадае на 24 сакавіка (6 красавіка), г. зн. святкуецца аднačасова з *Камаедзіцай*. Наступны дзень прысвечаны *Благавешчанню* (Звеставанню). Згодна з рэканструкцыяй першабытнага календара, праведзенай В. Г. Уласавым, у старажытнасці 24—25 сакавіка, як вынік купальскай ініцыяцыі дзяўчат, адбываліся *роды*.

У апублікаваным у 1890 г. А. М. Семянтоўскім паданні *курганы* блізу вв. Бяздзедавічы і Вусце пад Полацкам лічацца помнікамі барацьбы расійскай царыцы, *асілка*–К., супраць польскай раці асілка–Батуры. Перамога засталася за К., якая прагнала польскае войска, «і тут руская зямля стала». Але ў паданні зблытаныя розныя эпохі: кароль Рэчы Паспалітай Стэфан Баторый (Сцяпан Батура) з XVI ст. сустракаецца з расійскай царыцай Кацярынай II з XVIII ст. Лагічна дапусціць, што такая псеўдагістарычная афарбоўка спецыяльна зроблена А. М. Семянтоўскім, чалавекам вялікадзяржаўных поглядаў і «западнорусского» накірунку ў навуцы.

У паданні пра Сіні калодзеж недалёка ад Прапойска (Слаўгарада) паведамляецца, што вельмі даўно жылі ў той мясцовасці «два *багатыры* — *Сцяпан* і Марка, і багатырка Кацярына». Сцяпан і Марка заляцаліся да К., але яна больш кахала Сцяпана, які, праўда, быў слабейшы за свайго суперніка. К. абвясціла, што пойдзе замуж за таго, хто далей кіне *камень*. Сцяпану яна дала меншы камень. Пасля таго як яны кінулі «за дзевяць вёрст», на камені Сцяпана застаўся *след* нагі К., а на другім — сляды пальцаў рукі Марка. Але камень Марка ўсё–такі ўпаў трохі далей. Каб не пайсці за нялюбага, К. «бразнулася з каменя», разлілася вадою і выскачыла з–пад зямлі вёрстаў за пяць ад Прапойска,

дзе і ўтварыўся «Сіні калодзеж». Ляснік, які першым даведаўся пра існаванне гэтай *крыніцы*, заўважыў каля яе жанчыну з распушчанымі *косамі*, якая прычэсвалася. Убачыўшы чалавека, жанчына схавалася ў крыніцу, а ў лесніка праз тры дні ў *Сожы* ўтапілася дачка. Варыянт такога падання быў запісаны ў Шчучынскім р–не.

У 1929 г. І. Карандзеем было апублікавана паданне пра «Багатыр–гару» ў ваколіцах Полацка. У гэтым творы таксама фігуруе сюжэт пра жанчыну–*волата*, але імя не называецца. «Ростам гэтая жанчына была тры аршыны. Ваду яна насіла на гару вялікімі цэбрамі, па два цэбры за адзін раз, а ў кожным цэбры было па 15 судаў». Далей распавядалася, як «жанчына–багатырка» завяла ў балота татарскае войска, але і сама загінула ад рук татараў. Узгорак, дзе пахавалі тую жанчыну, сталі называць Багатыр–гарой.

Паводле звестак Э. Ляўкова, некалі на беразе Свіслачы ляжаў валун «След валатоўны», які быццам бы пакінула дзяўчына, пераступіўшы праз раку. Дзесьці ў Паазер'і існаваў камень «Дзявочы след». Паводле падання, след таксама належаў валатоўне. Такім чынам, два апошнія камяні–следавікі звязваліся з жанчынай–волатам, падобнай да К. з іншых паданняў.

Несумнеўна, што ў дадзеным выпадку ў фальклоры прасочваюцца рысы жаночага міфалагічнага персанажа. У міфалогіі волаты (у шырокім сэнсе) звычайна дзеюць у часе, калі яшчэ не завершылася стварэнне і не ўсталяваўся канчаткова навакольны свет і пантэон. Таму гэтыя персанажы належаць сферы хаосу, з чаго вынікаюць іх хтанічныя ўласцівасці. Хтанічнасць паганскага правобраза пазнейшай К. вынікае не толькі з яе волатаўскага росту, але і ў сувязі з зямнымі водамі як часткай ніжняга свету. У міфалогіях індаеўрапейскіх народаў персанажы, асацыяваныя з воднай сферай, сімвалізавалі ўрадлівасць, багацце і жыццёвую сілу.

Такім чынам, паганскаму міфалагічнаму персанажу, які пазней быў адаптаваны да вобраза святой К., уласцівыя наступныя рысы: 1) волатаўскі рост і сіла; 2) сувязь з зямнымі водамі; 3) апякунства над шлюбамі і парадзіхамі; 4) згадванне ў пары са Сцяпанам; 5) магчыма, ваярская функцыя (паданні з ваколіцаў Полацка). Паколькі фальклорны Сцяпан быў хрысціянізаваным заменнікам *Вялеса*, то вынікае, што Кацярына — гэта сакральная пара Вялеса. Такія функцыі, як сувязь з вадой і апякунства над шлюбамі, збліжаюць гэты персанаж з Мокашшу. Але *Мокаш* лічылася сакральнай парай *Перуна*.

Магло быць і так, што сумарны вобраз К. (св. К. у народнай традыцыі) склаўся ў выніку кантамінацыі некалькіх розных персанажаў (ці квазіперсанажаў), сюжэтныя ўваходжанні якіх маглі матывавацца ўласнымі імёнамі з кансанантнай структурай к–т–р–(н)–. Так, з аднаго боку, сувязь з вадой можа быць матываваная захаваннем старой гідранімічнай асновы ў арэале гідраніміі балцкага тыпу: параўн. бел. Кóтра, літ. Katrà, Katãrė, рус. Катарянка/Которянка (рака ў Верхнім Павоччы), для якіх узнаўляецца праформа *Kat(a)r–en–/–in–; магчыма, сюды ж далучаюцца тапонімы кшталту рус. Которь, Котурка, Котырь, лтг. Katras–kalns, Kotorani, прус. Cother, Cottir, а таксама шэраг т. зв. «екацярынінскіх» назваў (У. М. Тапароў). З іншага боку, ваярскія і волатаўскія рысы вобраза К. адсылаюць да іншага кола адпаведнікаў: дыял. праслав. *kotora «спрэчка, сварка, бойка» (слова вядомае толькі ва ўсходнеславянскім арэале) з і.–е. паралелямі ст.–ірл. cath «бой, войска», ст.–англ. headu

«бой», ст.–інд. śátruḥ «пераможца, супернік, вораг» і да т. п.

Літ.: *Власов В. Г.* Формирование календаря славян: Ранний период // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 119; *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 10—12; *Карандзей І.* Помнікі старасветчыны і краявіды Вульскага і Расонскага раёнаў Полаччыны // Наш край. 1928. № 8—9. С. 75; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 251; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 150; *Мартынов В. В.* Славянская и индоевропейская аккомодация. Мн., 1968. С. 154—155; Прыказкі і прымаўкі. Мн., 1976. 1193; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Т. 1. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891. С. 173; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 157—158; *Сементовский А. М.* Белорусские древности. Вып. 1. СПб., 1890. С. 21; *Топоров В. Н.* Балтийский элемент в гидронимии Поочья. II // Балто–славянские исследования. 1987. М., 1989. С. 49; *Чичеров В.* Зимний период русского народного календаря XVI—XIX веков // Труды Ин–та этнографии АН СССР. Новая серия. М., 1967. С. 42.

Э. Зайкоўскі, С. Санько

КАЧА́ННЕ, **куля́нне**, адзін з прыёмаў земляробчай магіі. Па–за рытуалам, у будзённым жыцці, існавала строгая *забарона* ляжаць на *зямлі* ніцма. К., у першую чаргу ў складзе веснавой абраднасці, сімвалізуе максімальнае зліццё з зямлёй і стымулюе паспяховы рост збожжа, аддачу зямлі сваёй сілы і атрыманне такой жа ад яе. К. у час жніва ўлучае ў сябе і прафілактычныя захады прадухілення звязанай са жнівом *хваробы* і вяртання выдаткаванай сілы. Суправаджальныя прыгаворы ў асноўным пабудаваныя паводле законаў імітатыўнай магіі: «Як мы [коцімся], каб так…» (жыта кацілася і да т. п.). Існуюць варыянты дажынкавага К./куляння, якія паказваюць на непасрэдную сувязь гэтага рытуальнага дзеяння са шлюбна–эратычнай тэматыкай (параўн. тлумачэнні кшталту «бабы загадваюць дзеўкам качацца, каб прыязджалі сваты»). Такім чынам, чалавек, які качаецца па зямлі, перадае ёй свае ўласцівасці, у тым ліку і негатыўныя — стомленасць, хваробу ды інш. Тое ж назіраецца і ў дачыненні да паводзінаў жывёлы — забараняліі ступаць на тое месца, дзе качаўся *конь*, бо па целе «пойдуць плямы». З іншага боку, качанне ставіла на мэце выціснуць для сябе якасці глебы. Прыгадаем *Бабу Ягу*, якая «каціласяя–валілася па касцях, Піліпкавай крыві напіўшыся, Піліпкавага мяса наеўшыся». З іншых рытуалаў вылучаецца кулянне ў час першага *грому*, «каб навальніцы не баяцца», у час заканчэння ўборкі *лёну*, бульбы, а таксама ў час *вяселля*: «Хто сцеле маладым, той і пакоціцца — однэ одного бы побораюць, бухнуць, бы пом’ялі, брацiха якая, брат качаюцца».

Літ.: *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 27—30; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 134.

Т. Валодзіна

КАЧАРГА́, **вожаг, кавяня́, камяня́, касёра, кацюба́, клю́чка**, пячное начынне, звязанае з хатнім агнём, як *засланка*, вілы, *лапата хлебная* і інш. Утылітарныя і магічныя ўласцівасці К. як начыння абумовілі адценні, звязаныя з *агнём*, *печчу*, матэрыялам (*жалеза*), формай (*крывая*). Канцэнтруючы ў сабе жыццядайную і ачышчальную моц агню, а таксама рэпрэзентуючы ўдзел у маніпуляцыях продкаў–заступнікаў, К. знайшла выкарыстанне ў народнай медыцыне і ветэрынарыі, у рытуалах гаспадарчага цыкла. К. рэпрэзентавала дом і гаспадарку. Так, каб прывучыць *курыцу* да *хаты*, яе тройчы абводзілі вакол К. Праз непасрэдную сувязь з агнём К. у сваім семантычным полі замацавала

матыў забароны непаважлівага стаўлення да агню і адпаведна да сябе самой. Так, забаранялася ступаць на «нос» К., кідаць *смецце* ў качарэжніку і пад. Усведамленне міфалагічнай моцы агню і жалеза вызначыла функцыянаванне К. у якасці *абярэга* — яе ставілі ў хляве, крэслілі *кола магічнае*, каб прадухіліць пранікненне варожай сілы, што было эквівалентна рытуальнаму *абворванню*. Каб засцерагчы *каноплі* ад асоту, гаспадары на вадохрышчанскую каляду аб'язджалі на К. свой гарод. Тое ж самае рабілі тройчы да *ўсходу Сонца*, калі каноплі доўга не ўсходзілі. Пасля каляднай вячэры гаспадыня павінна была пхнуць гаспадара К., а той, паваліўшыся на лаўку, мусіў прамовіць: «Дай жа, Божа, штоб твае снапы так хутка падалі на ніве!», г. зн. каб снапы былі ядраныя.

Выкарыстанне К. у радзінных і вясельных абрадах падкрэслівае, з аднаго боку, зварот да іншасвету па спрыянне (сват, адпраўляючыся на перамовы, кідаў К. і ўсё, што ёсць у качарэжніку, на печ, каб сватаўство было паспяховым), а з іншага — актуалізуе яе фалічнае значэнне: праз К. пераступалі і парадзіха, і нявеста, у час сватання звязвалі качарэжнік матузом. Падчас калядных варожбаў на К. скакалі толькі дзяўчаты і ніколі — хлопцы.

Уласцівая многім каляндарным і аказіянальным рытуалам язда на К. ёсць своеасаблівым спосабам камунікацыі з «тым» светам, дзе К. выконвае ролю інфармацыйнага канала паміж супрацьпастаўленымі сферамі жыцця.

Літ.: *Белова О. В.* Кочерга // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 635—637; *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 19—26; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 190, 222—223, 338, 375—376; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 318; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 83—84.

Т. Валодзіна, С. Санько

КА́ЧКА, вадаплаўная *птушка*, вылучаецца вялікай колькасцю відаў. Здаўна была прыручаная, свойская. Як і іншыя вадаплаўныя птушкі, у традыцыйным светапоглядзе К. найперш асацыюецца з пачатковымі *водамі* і першымі фазамі касмагенезу. Так, персанаж — антаганіст *Бога* часта менавіта ў вобразе вадаплаўнай птушкі (К.–нырца або *лебедзя*) здабывае з глыбіняў пракаветнага акіяна насенне *зямлі* — матэрыял для будучага стварэння свету (матыў, шырока вядомы многім народам Еўразійскага кантынента). Сувязь К. з пачатковымі (і адпаведна канцавымі) фазамі касмагенезу добра прасочваецца ў вядомым казачным сюжэце пра смерць *Кашчы*: *яйка* з Кашчавай смерцю знаходзіцца ў К., тая — у *зайцы* і г. д., а ўсе гэтыя хтанічна–лімінальныя персанажы — у карэннях Сусветнага дрэва (*Дуба*). К., як і іншыя вадаплаўныя птушкі, вылучаецца таксама тым, што ёй падуладныя тры касмічныя стыхіі — *вада*, *зямля* і *паветра*, еднасць якіх яна можа рэпрэзентаваць.

У міфалогіі з К. звязаны ўяўленні аб метамарфозах. У чарадзейных казках *тры* або *дванаццаць* К.–сясцёр скідваюцца дзяўчынамі–прыгажунямі; адна з іх, стаўшы жонкай героя казкі, ратуе яго і сябе ад пагоні, скінуўшыся *рэчкай*, а мужа ператварыўшы ў селязня (качара); у залатую К. ператвараецца кінутая ў ваду трэска ад яблынькі, а гэтая К. потым абарочваецца Партупеем Прапаршчыкам; у К. заклінае дзяўчыну–сірату ліхая мачаха і да т. п. Істотна адзначыць, што ва ўсіх гэтых ператварэннях актуалізавана найперш шлюбная

сімволіка. Таму нездарма К. з цеста ўпрыгожвалі вясельны *каравай*. На Барысаўшчыне ў цэнтры каравая жаніха змяшчалі фігуркі качара і К., а вакол *яйкі* (у казцы качар упрыгожваў каравай маладога, а К. — каравай маладой). У многіх раёнах пяклі пернікі ў выглядзе качачак ды інш.

Вядомыя малюнкі К. на неалітычным гліняным посудзе (вв. Юравічы Калінкавіцкага, Галоўск Сенненскага р–наў). Старажытныя выявы звязваюцца з паляўнічай магіяй. У XI—XII стст. насілі падвескі ў выглядзе К., якія выконвалі ролю абярэгаў.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 202, 211, 428; *Кривальцевич Н. Н.* Уточка в верованиях неолитических племен Белоруссии // Древности Литвы и Белоруссии. Вильнюс, 1988. С. 18—22; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 38, 40; *Нікольскі Н. М.* Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваньнях беларускага сялянства // Працы сэкцыі этнаграфіі. Выпуск трэці. Менск, 1933. С. 3—79; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973. С. 76—77, 161—162, 179, 199—200, 258—259, 266, 271, 274—275, 281—282, 446—447, 541; Чарадзейныя казкі. Ч. 2. Мн., 1978. С. 23—24, 35, 96, 192, 224, 280—281, 367.

Л. Дучыц, С. Санько

КА́ША. Абрадавая значнасць К. тлумачыцца выкарыстаннем яе ў якасці ахвяры паганскім багам ці духам, што ў сваю чаргу ўзыходзіць да ўяўленняў аб спажыванні К. як звароце да продкаў, як успамін пра іх, як дачыненні з імі ці далучэнне іх да сваіх спраў. Падобнае выкарыстанне звязана з тым, што К. — старажытная хлебная ежа, якая першапачаткова гатавалася з зярнят злакавых раслін. Таму праз яе лічылася магчымым далучыцца да жыватворнай магічнай сілы збожжа («Нема лучшое пашы над кашы»). Праз гэта К. атрымала сакральныя функцыі дабратворна ўплываць на ўрадлівасць зямлі і дабрабыт чалавека.

Густую К. гатавалі ў час гнаёвай і жніўнай *талокаў*, на дасеўкі і дакоскі, каб адпаведна густым зарадзіла збожжа. Вера ў магічныя ўласцівасці К. выклікаць дастатак засноўвалася таксама на «множнасці» гэтай стравы ці яе складу з вялікай колькасці асобных адзінак — крупінак, што з гледзішча законаў імітатыўнай магіі набывала выразны заклінальна–прадукавальны характар.

Разам з тым на талочнай вячэры К. выступала не толькі ў сваім рэлігійна–магічным аспекце, але і як праяўленне розных формаў супольнасці, як кансалідуючы акт, калі супольнае спажыванне К. падкрэслівала прызнанне і зацвярджэнне кожнага ўдзельніка вячэры ў сваёй прыналежнасці да дадзенага калектыву. Часткова гэта адлюстравалася ў называнні талакі жней «кашай».

У гастранамічным кодзе К. часам супрацьпастаўляецца *хлебу*, што ўвасабляецца, у прыватнасці, у забароне есці К. з хлебам: «Не еж К. с хлебом, бо пузо роз'яжэцца» (Тураўшчына) або «Ня еш К. з хлебам, а то сабакі на вуліцы з'ядуць» (Смаленшчына). У звязку з гэтым нельга не прыгадаць, што менавіта К. з'яўляецца адной з галоўных страваў у пачатковай і завяршальнай фазах жыццёвага цыкла (пры нараджэнні — так званая «бабіна К.», на пахаванні і памінках — К. або куцця. І наадварот, у сярэдніх фазах жыццёвага цыкла хлебу і хлебным вырабам наагул належыць галоўная роля (параўн. *каравай* у вясельным абрадзе, выслоўі кшталту «Хлеб — усяму галава» і да г. п.). Апазіцыйнасць К. і хлеба выяўляецца таксама ў тым, што разломваннем хлеба пачыналася прыманне стравы, а К. яно завяршалася (параўн.: «После К. нема другое пашы», г. зн. што К. была заключнай стравай на стале). Не ў апошнюю чаргу супрацьпастаўленасць

К. і хлеба абумоўленая тым, што тэхналогія выпечкі хлебных вырабаў — гэта параўнальна позні культурны здабытак, К., безумоўна, больш старажытная страва. Аднак варта зважаць і на тэхналагічныя адрозненні прыгатавання гэтых страваў: пры выпечцы хлеба галоўную ролю выконвае пераважна *агонь*, пры прыгатаванні К. значную ролю грае таксама і *вада* (вада+агонь).

Літ.: *Валенцова М. М.* Каша // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 483—488; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 219; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 58—200; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 19, 299.

Т. Валодзіна, С. Санько

КА́ШАЛЬ РЫТУА́ЛЬНЫ, магічны сродак ад хваробаў *авечак*. К. вельмі актыўна імітаваўся жанчынамі ў царкве падчас чытання Евангелля і казанняў святара. Такі рытуал зафіксаваны ў XIX ст. у наваколлі г. п. Бягомль (цяпер Докшыцкі р–н).

Літ.: Нечто из религиозных обрядов и суеверий в Бегомльском приходе Борисовского уезда // Минские епархиальные ведомости. 1874. № 7. С. 227—232.

Л. Дучыц

КАШУ́ЛЯ. Першыя дні *дзіця* загортвалі ў пялюшкі, К. яму апраналі ў рытуальна вылучаны момант — на хрэсьбіны. Да года К. звычайна шылі са старой тканіны (што ўвасабляла ідэі пераемнасці), і толькі пасля першага падстрыжэння дарылі новую сарочку.

Відавочна, К., якая прылягае да цела, з'яўляецца правадніком яго звышнатуральных ці патаемных уласцівасцяў і таму можа ўбіраць у сябе тыя ці іншыя якасці чалавека, да прыкладу, *хваробу* ці знясіленне. Адсюль выкарыстанне К. у народнамедыцынскай практыцы: яе раздзіралі падчас прыступаў радзімцаў; пры *начніцах* вешалі кашульку дзіцяці каўняром уніз; адзенне хворага чалавека працягвалі праз адтуліну ў *дрэве* ці наагул спальвалі. У асобных медыцынскіх маніпуляцыях актуалізаваўся матыў «вывернутасці», што на рытуальным роўні ўвасаблялася ў апрананне вывернутай К. Наагул выварочванне К. актуалізавалася ў сітуацыях кантакту з «тым» светам, да прыкладу, у лесе, дамагаючыся схільнасці *Лесавіка*, выварочвалі К. ці апраналі яе задам наперад. Усё гэта сцвярджала ідэю перавернутасці проціпастаўленай сферы. Дарэчы прыгадаць, што К. уваходзіла ў шэраг ахвяраў міфічным персанажам — Лесавіку, *русалкам*, а каб ператварыць *ваўкалака* ў чалавека, рэкамендавалася зняць уласную К., адным махам разадраць яе і кінуць да ног *ваўка*.

Мелі значэнне ў традыцыйнай культуры і правілы нашэння К., яе вывешванне, раздзіранне, перадача іншым і да т. п.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 114—120; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 195.

Т. Валодзіна

КАШЧЭ́Й, **Кашч, Касце́й**, злосны вядун–варажбіт, адзін з вобразаў антаганіста галоўнага героя ў *чарадзейнай казцы*.

Асноўны казачны сюжэт, звязаны з К., апавядае пра выкраданне красуні–дзяўчыны, якую спрабуе выратаваць галоўны герой. Яна разам з К. апынаецца ў «іншым свеце», а разам з ёй з *зямлі* знікае плоднасць. Дзякуючы герою, які здабывае *смерць* К., схаваную ў *яйку*, або дзякуючы яго *каню*, які забівае К., красуня–дзяўчына становіцца жонкай героя, вяртаецца на зямлю, і разам з ёй вяртаюцца плоднасць і дабрабыт.

Казка пра К. стасуецца з папулярным у індаеўрапейцаў міфам аб вяртанні плоднасці на зямлю, як, напрыклад, у ведыйскім міфе пра выкраданне дэманічным змеем Валай статкаў свойскай жывёлы і водаў і аб перамозе над ім Бога–Грымотніка Індры. Гэта ставіць казку пра К. у шэраг каляндарных міфаў, якія выкарыстоўваліся дзеля тлумачэння няспыннага і цыклічнага паўтарэння сезонаў (параўн. прозвішча К. у казках — Бессмяротны, Неўміручы).

Этымалогія яго імя дакладна не вызначаная. Даследнікі шукаюць сувязь са словам «костка» ці з семантыкай валодання нейкім багаццем (параўн. імя ведыйскага змея Валы і яго сувязь з і.–е. *uel–/*ual–/*ul–, звязанае з семантыкай свету памерлых, але адначасова з багаццем, плоднасцю і тэмай валадарання наагул).

Б. Рыбакоў бачыць у вобразе К. адлюстраванне вынішчальных набегаў качавых плямёнаў на славянскае стэпавае памежжа. Такую думку можна прыняць толькі як прыватны выпадак, калі вобраз захопніка з іншага геаграфічнага рэгёна накладаўся на мясцовыя старажытныя міфалагічныя вобразы, звязаныя з іншым светам.

Літ.: *Бараг Л. Р.* Сюжэты і матывы беларускіх народных казак: Сістэматычны паказальнік. Мн., 1978. С. 49—50; *Новиков Н. В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974; *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 176—177.

А. Прохараў

КВА́ДРЫ МЕ́СЯЦА. Поўны цыкл «росту» і «старэння» *Месяца* (каля 28 сутак) дзеляць на 4 фазы, ці квадры: маладзік, поўня, сход, ветах. Зменлівасць Месяца, адрозненне яго квадраў у беларускіх паданнях тлумачылася тым, што калі Месяц састарэе, то *Бог* крышыць яго на зоры. У літоўскай песні «Вяселле Месяца» Пяркунас, які разззлаваўся на Месяц, што той пакінуў *Сонца* пасля вяселля і закахаўся ў ранішнюю зорку, рассякае яго мечам. У адной з латышскіх песняў гэтае ж дзеянне ў дачыненні да Месяца робіць Сонца, разззлаваўшыся на яго.

Розныя даследнікі звярталі ўвагу на тое, што менструальны перыяд у жанчын адпавядае па працягласці перыяду 4 к. М., і таму ў міфалагічнай свядомасці ўзнікла ўяўленне пра тое, што бог Месяца выклікае перыядычнае штомесячнае недамаганне жанчын. Некаторыя народы лічаць, што зачацце адбываецца, калі сексуальныя зносіны праходзяць пры поўні, а таксама, што жанчына ці дзяўчына можа зацяжарыць, калі будзе глядзець на Месяц. На думку В. Іванова, хецкія arma «Месяц» і armahh «рабіць цяжарнай» этымалагічна звязаныя, што трэба тлумачыць фізіялагічнымі месячнымі цыкламі.

Падвескі–лунніцы ў выглядзе паўмесяца насілі ў старажытнасці ў Заходняй Еўропе і на Паўночным Каўказе, а таксама жанчыны старажытнай і раннесярэднявечнай Беларусі (мяркуюць, што гэта было жаночае ўпрыгожанне).

Згодна з матэрыяламі беларускага фальклору, у маладзіковы перыяд прынята пачынаць сяўбу, касьбу або жніво, а таксама ставіць вуллі, на трэці дзень маладзіка — прышчэпліваць дрэўцы. У той жа час у некаторых мясцінах лічылі, што «на маладзіку» нельга нічога сеяць і садзіць, бо пасеянае будзе кепска даспяваць, і лепш рабіць гэта пад «поўны», калі міне першая квадра. Трэці тыдзень («гнілуха») лічыўся неспрыяльным не толькі для сяўбы, але і для іншай працы. Верылі, што любая мізэрная рана, якая ў іншы час хутка загойваецца, на маладзік утварае нарывы, якія загойваюцца толькі да наступнага маладзіка. *Валасы* прынята

было стрыгчы ў першую квадру, але нельга было на маладзік чысціць коміны, бо пасля гэтага яны будуць хутка ізноў зарастаць сажай. Яшчэ ў сярэдзіне XIX ст. у царкве Прасвятой Марыі, дзе меўся цудатворны абраз Маці Божай (блізу Мар’інай Горкі ў Пухавіцкім р–не, паводле padання, пабудавана на месцы паганскага *свяцілішча*), набажэнствы адбываліся кожную маладзіковую нядзелю. Па маладзіковых нядзелях ушаноўваліся і многія са святых *крыніцаў*. Перад поўняю было прынята калоць *свіней*, лягчыць свойскую жывёлу, каб хутчэй паўнела, сеяць і садзіць гародніну, сячы лес на будоўлю і закладваць *хату*. У некаторых мясцінах лічылі спрыяльным у час поўні пачынаць сяўбу збожжа, але непажадана было садзіць агуркі і гарбузы, а таксама сеяць *гарох*, *боб* і *мак*, іначай яны будуць цвісці пустацветам (Рэчыцкі павет). Высякаць, выпальваць ляды і чысціць сады, гнуць палазы і абручы прынята было па «паўнаты», бо дрэва лічылася не такім крохкім. Убачыўшы ўпершыню Месяц пасля поўні, хрысціліся, але нельга было гэта рабіць *голаю* рукою (іначай яна будзе балець), а трэба было ўсю руку схаваць у рукаво. За найлепшую пару Месяца ўважалі канец другой квадры («поўна»), бо быў спрыяльны для заканчэння работ і складання запасаў. Раны, зробленыя ў трэцюю квадру (ветах), паводле павер’яў, хутка загойваліся. У ветах нават рэкамендавалася спецыяльна пакратаць старыя раны, каб хутчэй зажылі. Ветах лічыўся найлепшым часам для знішчэння шкодных насякомых і чарвякоў на агародзе, а таксама глістоў у дзяцей.

Літ.: *Гамкрелидзе Т. В.*, *Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси, 1984. С. 685; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994. С. 56—57; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 48—51; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 19—21; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 44; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 224—225.

Э. Зайкоўскі

КВЕ́ТКІ–ЦАРЫ́, легендарныя белыя вадзяныя кветкі, якія ўтварыліся з затанулых у *возеры Свіцязь* жыхароў аднайменнага горада. Горад ператварыўся ў возера пасля таго, як рускае войска разбіла войска князя Міндоўга і саюзнае войска князя Мірскага, уладара горада Свіцязь, і стала пагражаць самому гораду. Як напамін аб страшнай трагедыі, кожную вясну зацвітаюць на возеры К.–ц. У легендзе развіваецца пашыраны на Беларусі сюжэт пра паселішча, якое ператварылася ў возера.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 391.

С. Санько

КІКІ́МАРЫ, **Ве́шчыцы**, юныя міфічныя істоты выключна жаночага роду, што жывуць па сядзібах. Сваё паходжанне бяруць ад дзяўчатак, якія былі загубленыя да хрышчэння, або ад дачок, праклятых маткаю яшчэ ў чэраве. К. заўсёды знаходзяцца ў юначым узросце і з гадамі не мяняюцца. Нягледзячы на тое што К. засылаюцца да людзей з варожымі мэтамі, яны тым не менш застаюцца зусім бясшкоднымі. К. збіраюцца пераважна ў дамах, дзе адбылося забойства дзяцей, праклятце і дзе паблізу быў схаваны трупік. Іх месцазнаходжанне — на *печы* ці ў падпечку, куды яны нябачна спускаюцца. Зрэдку К. набываюць цялесны воблік, і ў тыя рэдкія моманты іх няцяжка злавіць і разгледзець. Калі выстрыгчы на цемені ў К. *валасы* крыж–накрыж, яна назаўсёды застанецца чалавекам

і будзе расці, як звычайнае дзіця, хоць у будучым не пазбегне розных недахопаў: непрапарцыянальнасці формаў, крывізны асобных органаў, касавокасці, нематы, заікання, беспамятлівасці, слабога розуму. З узростам К. забываюць пра сваё даўнейшае жыццё. Дзяцінныя К. загульваюцца і перашкаджаюць гаспадарам валтузнёю і віскам. Часам К. спыняюць свае забавы, захопленыя немаўляткамі, якіх пестуюць мацяркі. Тады К. уздыхаюць, зайздросцячы чужой ласцы і немагчымасці займець чалавечыя радасці. К. прываблiваюць гаспадарчыя заняткі і, каб дагадзіць хатнім жанчынам, яны накідваюцца на адкладзенае тымі шытво ці пражу і працягваюць перапыненую работу, выводзячы крывыя швы і выпрадаючы няроўныя ніткі. Раніцай гаспадыні з дакорам і нават лаянкаю выпраўляюць сапсаванае рукадзелле, што засмучае бедных К.

У міфалогіі рускіх і ўкраінцаў К. надзяляліся адрознымі, часам адмоўнымі функцыямі і вонкавымі рысамі.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 84—85; *Левкиевская Е. Е.* Кикимора // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 494—496; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 54—59; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 64—65; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 5. Мн., 1989. С. 31—32.

У. Васілевіч

КІ́НГІ, міфалагічная жаночая постаць, вядомая з Беласточчыны. Паводле падання, палац прыгажуні–каралевы К. стаяў на беразе ракі Нараў, недалёка ад месца ўпадзення яе ў Буг. Але аднаго разу, калі прыгажуня К. гуляла ў сваім зялёным садзе і слухала цудоўныя спевы птушак, зямля затрэслася, зрабілася цёмна наўкола, і яе палац праваліўся пад зямлю. На месцы, дзе стаяў палац, засталася толькі невялічкая гара. Але К. не забывалася на сваіх птушак і штораз апоўначы яна выходзіла з зямлі, раскладала вогнішча і садзілася на *камень*. Яна чакала, каб які–небудзь чалавек нарваў ёй букет кветак. Аднак праезджыя людзі, пабачыўшы агеньчык на гары, імкнуліся хутчэй аб'ехаць падазронае месца. Аднаго разу ехаў міма стары *разбойнік*. Убачыўшы на гары агеньчык, ён прыняў яго за кавалак *золата*. Калі разбойнік узняўся на гару, то пабачыў прыгожую дзяўчыну, якая сядзела на камені і перасыпала жменямі золата ў куфры. К. папрасіла разбойніка нарваць ёй кветак у абмен на золата. Але той нечакана кінуўся на яе з нажом. Толькі на камені ўжо нікога не было. Са злосцю махнуў разбойнік нажом у паветры і ў той жа момантператварыўся ў вялікі камень. Як бачна, легенда кантамінуе некалькі даволі папулярных у Беларусі матываў: пра паселішчы, што праваліліся пад зямлю, пра схаваныя заклятыя *скарбы*, пра *акамянелыя істоты*.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 362—363.

С. Санько

КЛА́ДНІК, **Кладаві́к**, дух, які валодае *скарбамі* і ахоўвае незлічоныя багацці. Апранаецца ў срэбраную світку з залатым поясам, на галаве — канічная *шапка* з літога *золата*. Абуваецца К. у срэбраныя *лапці* або ў боты з залатымі мысамі. У руках трымае дарожны кій з чыстага срэбра і залатымі булдавешкай і наканечнікам. Уся хатняя абстаноўка К. ззяе ад каштоўных металаў і камянёў, што служыць яму для асвятлення ў доме і ў дарозе. Аднак пры гэтых багаццях К. застаецца бедняком, бо з гэтага не бярэ і драбніцы

на свае харчовыя патрэбы. Ад худобы К. ледзь перасоўвае ногі. У яго срэбраным кашалі валяецца ўсяго толькі недаедзеная ўкрадзеная ці выпрашаная, як міласціна, хлебная скарынка. Сквапнасць К. выпрацавала ў ім злосць і на людзей, і на сваіх братоў: з першымі ён не ўступае ў кантакт, а ў другіх бачыць пасягальнікаў на дабро, якое сцеражэ і якое павінна памнажацца за кошт ахвяры ці пагібелі яе *душы*. К. загубілі шмат людзей, што няспынна цягнуцца да скарбаў. Амаль усе скарбы з'яўляюцца крадзеным ці здабытым праз разбой дабром. Таму на іх ляжыць праклён, які і губіць іх шукальнікаў. Калі нейкі ўладальнік багацця хавае яго ў *зямлю* і накладвае закляцце, К. падхоплівае дабро і нясе яго ў глыбіню, а чалавек, перастаючы быць гаспадаром скарбу, зможа зноў яго ўбачыць толькі тады, калі надумаецца нешта дакласці. Скарбам можа спакусіцца іншы шукальнік лёгкай нажывы. К. падымае скарб да паверхні зямлі і назірае за скнарам, пакуль той не заключыць здзелку з нячысцікам. Зрэдку К. выстаўляе скарбы дзеля праветравання, і гэты момант можа стаць зручным для захопу багацця, вядома, калі самога К. не будзе паблізу.

Літ.: *Никифоровский Н.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 73—75.

У. Васілевіч

КЛЕ́ТНІК, адмена вогненнага лятучага *змея*, Цмока, які свайму гаспадару можа прыносіць незлічоныя багацці. К. блізкі да *Дамавіка*, але адрозніваецца ад яго найперш тым, што ніколі не жыве ў *хаце*. Сваю назву ён атрымаў паводле характэрнага месца свайго пражывання — у клеці (істопцы). К. звязаны з паветранай і вогненнай стыхіямі. Заводзілі К. штучна. Для гэтага трэба было дачакацца, пакуль сямігадовы *чорны певень* знясе *яйка* незвычайнай формы, падобнай да ракавіны смаўжа. Калі гэтае яйка вынасіць падпахай *тры* гады, то з яго вылупіцца маленькае змеяня, якое трэба было вельмі клапатліва даглядаць. Па нейкім часе К. пачынае лётаць, адшукваць схаваныя ў зямлі скарбы і прыносіць іх свайму гаспадару. Пра ўдачлівага або нечакана разбагацелага гаспадара на Беларусі казалі: «Яму змей грошы носіць». Улюбёная страва К. — *яешня*, але ні ў якім разе не салёная. Яе штодня гаспадары прыносілі ў клець. К. страшэнна крыўдлівы і помслівы. За пасоленую яешню і за любыя іншыя крыўды ён звычайна помсціў *пажарам*.

Выглядам К. быў падобны на вялізнага *вужа* з тым адрозненнем, што быў увесь нібы залаты, гарэў, як *агонь*, і меў крылы. Часам уяўлялі яго ў абліччы чалавека, які ўмее лётаць, што стасуецца з іншымі ўяўленнямі пра прыгажуна змея–*пярэваратня*. Убачыўшы ў небе палёт метэора, а тым болей баліда, сяляне казалі: «Змей паляцеў».

Бліжэйшымі «сваякамі» К. з'яўляюцца літоўскія айтварасы. Але на складванне вобразу К. істотна паўплывалі распаўсюджаныя ў сярэднявечнай Еўропе міфалагічныя аповеды пра васіліскаў.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 31; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 73—75; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Айтварас // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 55; *Greimas A. J.* Tautos atminties beieškant: Apie dievus ir žmones. Vilnius—Chicago, 1990. P. 35—109.

С. Санько

КЛІКУ́Н, дарожны дух, грозны, але не злы. Яго ўяўлялі танклявым *валатам* у падраным балахоне з доўгімі

рукавамі, даўгавалосым. У адной руцэ ён трымаў вялікую пугу з конскага воласу, а ў другой — залаты *рог*. К. днём і ноччу нябачна раз'язджае на крылатым *змеі* і пазнаць яго можна па віхурах пылу на дарогах і паху сернага газу, які выдыхае змей. К. згадвалі ў праклёнах («Клікун цябе вазьмі!») і абгаворах («Як той Клікун, растрэпаны, нячэсаны, з пугай, і дындрує па лесу, па бару ды па вялікім шляху»). Некаторымі функцыямі К. збліжаецца з вандроўным *Лесавіком* і *Палевіком*.

Літ.: *Шпилевский П.* Белорусские народные поверья. Ст. 3. СП., 1852. С. 45—47.

У. Конан

КЛЮЧ, у народных уяўленнях выступае як сімвал магічнага замыкання–адмыкання (разам з *замком*), а таксама багацця і ўлады.

Як атрыбут вярхоўных сакральных істотаў (*Юр'я*, Юр'ева ці Божая Маці, *Бог*) К. найбольш выразна фігуруе ў веснавой абраднасці і фальклоры (юраўскія песні) і *замовах*. Веснавое «адмыканне» сімвалізавала пераход ад зімы да лета («Лецечка адмыкаці, зіму замыкаці») і абуджэнне вегетатыўных (плодных) здольнасцяў зямлі. Адмыканне зямлі св. Юр'ем (ці ягонай маткай) усведамлялася як апладненне: «Юр'я, вазьмі ключы, // Юр'я, ідзі ў поле, // Юр'я, адамкні зямлю, // Юр'я, выпусці расу».

У большасці замоваў, дзе фігуруе К., ён збольшага мае выразную функцыю «замыкання» той ці іншай небяспекі ці *хваробы* і, адпаведна, улады над імі. Так, пры першым выгане скаціны ў поле асноўнай сюжэтнай лініяй замоваў з'яўляецца «замыканне» Юр'ем (Ягор'ем) пашчаў драпежнікам міфічнымі залатымі К.

Матыў «замыкання» сустракаецца ў замовах ад чаравання, у *дарогу*, ад *ветру* і асабліва на захаванне плоду: «Замкніцеся, ключы залатыя, // Зачыніцеся, дзверы царскія, // Не пусціця гэтае дзіцяці…» У той жа час у замовах на добрыя *роды* К. сімвалізуе «адмыканне»: «Залатыя ключыкі, адамкніцеся, // Вы, царскія вароты, адчыніцеся».

У сістэме *варожбаў* (асабліва калядных) К. выступае як своеасаблівы код, які дазваляе «адамкнуць» каналы камунікацыі з іншасветам і, такім чынам, даведацца пра будучыню. Так, дзяўчына падвешвала К. на *ніткі* і апускала ў *калодзеж*. У які бок адхіліцца К. у час дакранання да вады — з таго боку будзе жаніх. К., пакладзены пад падушку, мусіў выклікаць добры прарочы *сон*, а выцягнуты наўгад з–пад талеркі — абазначаў багатае замужжа і верхавенства ў сям'і.

Падобным чынам тлумачылася значэнне К. і ў сонніках. Акрамя багацця і шчасця К., убачаны ў сне, азначаў разгадванне тайны і выкрыццё злодзея.

Літ.: Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993; Замовы. Мн., 1992; *Левкиевская Е. Е.* Ключ // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 511—512; *Мячыкава І. І.* Абрадава–вербальны сімвал «ключы»: функцыянальнае прызначэнне і рэканструкцыя семантыкі // Весці Акадэміі навук Беларусі. Сер. гуманітарных навук. 1994. № 3. С. 93—99; *Никифоровский Н. А.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

У. Лобач

КЛЮ́ЧЫКІ, веснавая кветка — залаціста–жоўтая прымула, першацвет высокі, якая контурам нагадвае звязку *ключоў*. Гэтая асаблівасць міфалагічна пераасэнсоўваецца ў народнай традыцыі. Да таго ж К. зацвітаюць у канцы красавіка — пачатку мая, звязваюцца з *Юр'ем* (святкуецца 6 мая н. ст.) і служаць знакам адамкнутай *зямлі*. Замкнутасць зямлі да гэтага часу можна растлумачыць тым, што Юр'ева маці згубіла была ключы, як пра гэта пяецца

ў веснавой юраўскай песні: «Юр'ева матка пагнала цялятка, // У лес пайшла, у лес пайшла, // Залатыя ключы панясла, панясла. // Юр'ева матка, вярніся, вярніся, // Бо ключы нашліся, нашліся, // Залатыя ключы нашліся, нашліся».

Матыў згубленых, а потым знойдзеных ключоў, мана пра згубленыя ключы даволі шырока распрацоўваецца ў песенным фальклоры і этыялагічных паданнях пра *зязюлю*. І зязюля, і Юр'я злучаюцца часавым фактарам, яны пазначаюць пачатак вясны і, больш канкрэтна, час абуджэння зямлі, яе адмыкання ад зімовай замкнутасці. Залацістыя кветкі К. — знак гэтага адмыкання, след нейкіх міфалагічных ключоў. У хрысціянскія часы ўзнікненне кветкі тлумачылася тым, што некалі святы *Пётра* ўпусціў ключы ад *раю* на зямлю. На тым месцы, дзе яны ўпалі, з'явіліся кветкі, што нагадвалі іх формай. У беларускіх веснавых песнях гаворыцца часам, што Юр'евы ключы — гэта ключы ад *пекла*: «Ой, Юр, Юр, Юр, Юры, // Да маценька кліча: // — Падай ключы пекельны, // Расіцу адамкнуць, // Травіцу ды выпусціць». У іншым варыянце веснавых песняў Юр'ева матка просіць сына падаць ключы Пётру зямлю адамкнуць. Ключы Юр'ева матка таксама называе «земляныя» (што адмыкаюць зямлю). Шмат розных уяўленняў, звязаных з кветкай К., існавала ў еўрапейскіх народаў. Яе выкарыстоўвалі ў народнай медыцыне, у *варожбах*, як прываротнае зелле ды інш. Гл. таксама *Божай маці пальчыкі.*

Літ.: Веснавыя песні. Мн., 1979; *Золотницкий Н. Ф.* Цветы в легендах и преданиях. Мн., 1994. С. 99—113; Чырвоная кніга Рэспублікі Беларусь. Мн., 1993. С. 310—311.

Л. Салавей

КЛЯ́МКА, металёвае прыстасаванне, з дапамогай якога адчыняюць і зачыняюць *дзверы, вароты*, весніцы. На Беларусі вядома з Сярэднявечча, у народным дойлідстве пашырылася ў XIX ст. Уяўляе сабой дужку (ручку) з расплясканымі канцамі, якія мацуюцца да дзвярэй знадворку.

Як галоўнай дэталі афармлення ўваходу К. у старажытнасці прыпісвалася ахоўная роля — не пускаць у жытло праз дзверы ліхіх духаў, нячыстую сілу. Такая ахоўная роля К. выклікала яе адмысловае мастацкае вырашэнне. Часцей за ўсё аздабляліся расплясканыя канцы дужкі, асабліва верхні, якому надавалі выгляд галовак *коней, пеўняў, рагоў барана* ды інш.

У наш час К. кавальскай работы сустракаюцца пераважна на варотах, сімвалічная роля іх страчана; у жыллёвым будаўніцтве саступіла месца прамысловым вырабам.

Я. Сахута

КЛЯСКУ́Н (ад кляскаць «біць у далоні, падскокваючы»), беларусамі ўяўляўся прыгожым высокім юнаком з доўгімі светлымі *валасамі*. Быў вясёлы і разгульны. Калісьці К. жыў на *небе*, вадзіў *Месяц*, седзячы на ім вершкі і паварочваючы яго да зямлі то светлым, то цёмным бокам, з–за чаго адбываліся змены *квадраў Месяца*. За тое, што ён неяк самавольна адлучыўся са свайго месца, *Пярун* зрынуў яго на зямлю. На Месяцы застаўся толькі адбітак яго твару, добра бачны ў светлую месячную ноч. К. былі прысвечаны адмысловыя гульні: у траўні, часам у чэрвені, у светлы дзень пасля *заходу Сонца*, калі ўзыйдзе Месяц, карагод хлопцаў і дзяўчат, выбраўшы зграбнага юнака, упрыгожанага кветкамі і выявай Месяца з лістоў на лобе, накіроўваецца на лясную паляну. Вядзе карагод дзяўчынка гадоў дзевяці, з *вянком* на *галаве*. Яна нясе круглы *пірог*, упрыгожаны

зёлкамі, а хлопцы за ёю нясуць на насілках, пакрытых зелянінай, розныя святочныя стравы (аладкі, *сыр*, *мёд*, *піва*, *хлеб*, *малако* ды інш.). Карагод спявае песні з прыпевам «Клясь, клясь, Кляскун!..» На паляне раскладаюць вогнішча і ладзяць песні і скокі з сімвалічным ахвярапрынашэннем *агню*.

Літ.: *Шпилевский П.* Белорусские народные поверья. Ст. 3. СПб., 1852. С. 51—60.

У. Конан

КНІ́ГАЎКА, **ка́ня,** даволі распаўсюджаная ў нас птушка, жыхарка лугоў, аселіц, іншых адкрытых месцаў. Яна інтрыгавала нашых продкаў сваім рэзкім жаласлівым крыкам асабліва перад *дажджом*, пры з'яўленні чалавека ля месца яе гнездавання ці іншай небяспекі. Існуе некалькі міфалагічных тлумачэнняў гэтых асаблівасцяў К.: 1) крык К. азначае просьбу «піць–піць!», яна вечна пакутуе ад смагі, бо *Бог* забараніў ёй піць з лужы, возера, рэчкі ці мора, а дазволіў толькі лавіць дажджавыя кроплі або кроплі з камянёў, з лісцяў. Гэта выклікана тым, што пасля стварэння свету вада знаходзілася ў адным месцы, і птушкі, божыя памочнікі, разносілі яе па зямлі. К. адмовілася працаваць, за гэта ёй кара; 2) у іншым паданні гаворыцца, што К. працавала з усімі птушкамі — чысціла мора, але на яе ўзвяла паклёп *сарока*. Бог пакараў спачатку К., а потым, уведаўшы праўду, пакараў і сароку: яна засталася неадмытай ад гразі, чорна–белай; 3) К. прывезлі *шведы*, яны дапамагалі шведам знаходзіць мясцовых людзей, падымалі крык, калі адчувалі недалёка людзей, і гэта звычка засталася ў іх і цяпер. Гл. таксама *Каршун*.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 729—731.

Л. Салавей

КОЛА МАГІ́ЧНАЕ, прынцып, увасоблены ў пэўных дзеяннях ці ў прадметах, асноваю якіх з'яўляецца геаметрычная форма круга. На падставе К. м. утвараліся *абярэгі*, рабілася адмежаванне ад усяго непажаданага, лакалізацыя ці знішчэнне таго, што несла шкоду, небяспеку; сімвалічна выяўлялася ідэя яднання ды інш. Шматлікія варыянты К. м. знаходзілі сваё выражэнне ў розных абрадавых і побытавых момантах на працягу ўсяго чалавечага жыцця: пры карэктаванні надвор'я, пры засяванні і зборы ўраджаю, пры гадаванні свойскай жывёлы, пры панаванні *паморку* і пошасці, пры лячэнні *хваробаў*, пры засяленні ў новую *хату* і пры *пажарах*, пры хрэсьбінах, *вяселлях* і пахаваннях, пры *варажбе* і чараванні ды інш. Сіла К. м., як лічылі, узмацняецца пры наяўнасці абавязковых фактараў: калі да яго стварэння далучаюцца пары выканаўцаў (2 валы ад адной каровы або валы–блізнюкі, якімі кіруюць таксама дзеці адной маткі ці браты–блізняты); калі дзеянне дзеля замацавання поспеху паўтараецца тройчы; калі дзеля большага выніковага эфекту прыцягваюцца дадатковыя рэчы (*кажух*, *сякера*, памяло, *качарга*, лапата, *крыж*); калі ўдзельніцы навядзення К. м. выступаюць *голыя*; калі сакральны акт суправаджаецца гучнымі воклічамі і грукатам або магічнымі словамі–пажаданнямі («Як печ стаіць на месці, так штоб і скаціна хадзіла на места!», «Сухоты–ліхоты, хадзіце за вароты!»). К. м. найчасцей успрымалася той плошчай, тэрыторыяй, у межы якой не павінна пранікнуць ніякае ліха. Навядзенне К. м. магло ажыццяўляцца рознымі спосабамі. Гэта было *абворванне* кругом вёскі, калі імкнуліся засцерагчы яе ад градавых бураў або ад эпідэмій, паморку. Праводзячы плугам баразну, «чураліся»,

звярталіся да *Чура*, каб не прапускаў цераз мяжу мор. Аналагічную баразну вакол сяла праводзілі *дванаццаць* дзяўчат у Вялікую суботу з мэтаю адагнаць ад паселішча ўсё нядобрае. Абворвалі і асобную сялібу перад улазінамі ў новую хату. Абворванне магло праводзіцца таксама і ўзімку, па снезе. К. м. маглі ўтвараць абыходам ці аб'ездам пэўнага аб'екта. Так, каб спыніць *дождж*, аббягалі вакол хаты верхам на хлебнай лапаце (гл. *Лапата хлебная*); абыходзілі ў час *засухі* з абразамі царкву; пры затрыманні ўсходаў *канапель* аб'язджалі на *качарзе* вакол палосы; пры набыцці новай *каровы* абыходзілі яе з *вадою* і аблівалі; перад выпраўленнем маладога да маладой яго маці ў вывернутым *кажусе* аббягала яго воз; падчас *варажбы* дзяўчаты, рассяваючы насенне, абыходзілі *калодзеж*; калі пачынаўся прыпадак *ліхаманкі* ў хворага, *трынаццаць* разоў трэба было аббегчы вакол хаты. К. м. магло ўтварацца і абнясеннем пэўных рэчаў: вакол статка, каб уберагчы яго ад драпежнікаў, абносілі не даедзеную ваўкамі сабачую галаву; з мэтаю сунясць *пажар* абносілі полымя абразом ці прасфораю, *хлебам* у *рэшаце*, *малаком* у гладышы, асвечанаю вадою; вакол сурочанага дзіцяці абносілі пасвечаную *соль*, жменю аўса, ваду, сабраную з *трох* месцаў. К. м. можна было навесці шляхам прачэрчвання. Ад пошасці праводзілі лінію круга смаляной *галавешкаю*; на *Купалле* таму, хто чакаў зацвітання *Папараці–кветкі*, раілі ад розных жахаў абвесці сябе кругам; тое ж, дамаляваўшы ў цэнтры круга *крыж*, раілі рабіць і пры нападзе *русалак*; вакол спалоханага чалавека, спецыяльна пакладзенага на падлогу, *нажом* праводзілі круг. К. м. сустракаецца і ў форме апярэзвання, абкручвання, што насуперак папярэднім прыкладам мусіла азначаць паяднанне. Напрыклад, сват, едучы ўпершыню знаёміцца з будучай гераіняй *вяселля*, абвязваўся саламяным путам, каб з'яднаць маладых; хлопца апярэзвалі паскам, каб ён пачаў хінуцца да дзяўчыны; каб дзяўчаты не сыходзілі замуж са свайго сяла, хлопцы абкручвалі яго *ніткаю*; каб спыніць дождж, ткалі *ручнік–абыдзённік* і, асвяціўшы, выцягвалі з яго ўсе ніткі і апаясвалі наўкола поле. Своеасаблівымі мадыфікацыямі К. м. маглі служыць і разнастайныя побытавыя прадметы: заручальны пярсцёнак, замкнуты *замок*, *хамут*, абруч ад дзяжы. Так, першы з іх выкарыстоўваўся, калі хацелі ўберагчы карову ад чараў: праз яго пралівалі малодзіва. Праз заручальны пярсцёнак давалі піць ваду парадзісе пры цяжкіх *родах*. Замкнуты замок, які клалі пры першым запасванні скаціны на *парозе* хлява, павінны быў забяспечыць не толькі замкнутую пашчу *ваўка*, але і адзінства статку і захаванне яго ад ваўкоў. *Коней* пэўны гадавы перыяд кармілі праз хамут, каб яны трымаліся свайго табуна і нідзе не губляліся. Кармленне на *Каляды* кур з абруча дзяжы нібыта гарантавала іх знаходжанне і нясенне яек у межах свайго двара. Праз абруч праводзілі цяжарную, каб спыніць у яе крывацечу. У залежнасці ад абставін К. м. напаўнялася розным сэнсавым зместам.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С.640.

У. Васілевіч

КОН, у беларускай міфалогіі ўвасабленне прадвызначанага вышэйшымі сакральнымі сіламі сусветнага парадку; у больш вузкім сэнсе — лёс чалавека, яго *доля*.

«У народных апавяданнях К. увасабляецца ў постаці *волата* з сівой *барадой*, буйнымі сівымі *валасамі* і

густымі брывамі, якія пакрываюць яго *вочы*. Кожны волас у брывах як найвышэйшае дрэва на зямлі. К. улагодзіў увесь свет і даў усяму жывому — стварэнням, багам і людзям — безадменныя законы і сам спачыў на краю свету. Калі б ён прачнуўся і зірнуў сваімі вачамі на свет, свет згарэў бы» (В. Ластоўскі).

З'яўляючыся неадменным, К. у той жа час можа быць спрагназаваны, што дасягалася падчас *варожбаў* у рытуальна значныя моманты быцця (*Каляды*, *Купалле* ды інш.). Найбольшай здольнасцю прадвызначыць К. валодалі *знахары* і *чараўнікі* (варажбіты).

Літ.: *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 619—620.

У. Лобач

КОНЬ, адна з самых шанаваных *жывёл* у беларускай міфалогіі. Яго вобраз актыўна выкарыстоўваўся ў касмалогіі і ў кульце продкаў, у міфалогіі ён быў звязаны з трыма галоўнымі сацыяльнымі групамі грамадства: святарамі, ваярамі, земляробамі (гэтыя групы Ж. Дзюмезіль прасочвае ва ўсіх індаеўрапейскіх культурах). Вялікая роля належала гэтай жывёле ў абрадах *варажбы*.

Сярод касмалагічных вобразаў беларускай міфалогіі перш за ўсё трэба адзначыць сувязь К. з сонечным богам *Ярылам*, апісанні вясновых абрадаў ушанавання якога ў беларусаў былі зробленыя ў XIX ст. Апранутую ва ўсё белае дзяўчыну 10 траўня (н. ст.) саджалі на *белага* К., які быў прывязаны да слупа, і спявалі песні ў гонар Ярылы. У сувязі з гэтым можна казаць, што К. быў сімвалам сонечных багоў, як, напрыклад, Ярылы. Гэткае супастаўленне Бога Сонца і К. з'яўляецца агульнаіндаеўрапейскай міфалагічнай асаблівасцю.

Салярная сімволіка, звязаная з вобразам К., добра бачная і ў палескіх рытуалах купальскага цыкла. Тут мы сустракаем тую ж абрадавую парадыгму — збіванне конскага чэрапа са слупа і яго спальванне ці спальванне костак коней, *кароў*, *авечак* на Івана Купалу, што на Палессі мела назву «спальваць ведзьму». Такія слупы з прыбітымі да іх коламі, якія, безумоўна, былі сімваламі Сонца, вядомыя падчас Купалля ў многіх мясцінах Беларусі.

Той жа вобраз К., які прывязаны да слупа (з вершнікам ці без яго), рэпрэзентуе беларускія народныя астранамічныя ўяўленні. Амаль ва ўсіх славянскіх народаў сустракаецца назва Палярнай зоркі — Кол–зорка, якая разумеецца як слуп, што злучае зямлю і неба, вакол яго абарачаюцца ўсе астатнія зоркі, Сузор'е Вялікай Мядзведзіцы ў беларусаў, асабліва на поўначы краіны, мела назву К., ці Калясвіца (Кола).

Гэтаксама і *чарадзейная казка* ўтрымлівае падобны касмалагічны вобраз. Адзін з найбольш распаўсюджаных матываў, якія даюць зачын казкам: людзі заўважаюць, што нехта крадзе сена са стога каля *дуба*. Герой казкі, які ўначы сцеражэ стог, заўважае, што гэта кабыліца, якая час ад часу апісваецца як сапраўды цудоўная жывёла: па баках у яе зоркі, яна носіць героя па ўсім небасхіле ды інш. Менавіта ад гэтай кабыліцы герой атрымлівае жарабя, якое потым выконвае ўсе цудадзейныя даручэнні героя.

Як і ў іншых індаеўрапейскіх міфалогіях, на К. ці на калясніцы ездзяць і некаторыя багі, перш за ўсё *Пярун*, бог *навальніцы* і *маланкі*. Боства на К. — звычайны вобраз для ўсіх індаеўрапейскіх міфалогій. Пазней і частка хрысціянскіх святых, вобразы якіх звязаны з паганскімі багамі, таксама стане ездзіць на К.

Асабліва цесна звязаны з К. св. Юры (Юрай, *Юр'я*), які лічыўся апекуном К. Яго свята адзначалася 6 траўня н. ст. і лічылася, што ў гэты дзень св. Юры зацінае зубы *ваўкам*, каб яны не елі К. Менавіта ўладальнікі К. асабліва шанавалі св. Юр'я, ад чаго пайшла і прымаўка: «Каня не маю — Юр'я не знаю, каня маю — Юр'я знаю». Прысвечанае гэтаму святому свята сваімі старажытнымі каранямі звязана яшчэ з паганскімі ўяўленнямі аб надыходзе вясны, таму даследнікі лічаць, што св. Юры замяніў вобраз Ярылы ці блізкага яму боства. Таксама з вобразам К. быў звязаны ў беларускай міфалогіі і св. Ягорый, свята якога лічылася «конскім святам».

Вялікі ўплыў на вобраз К. у беларускай міфалогіі зрабіла тое, што калісьці гэтая жывёла была звязаная з усімі асноўнымі сацыяльнымі пластамі старажытнага насельніцтва (святарамі, ваярамі і земляробамі), якое шырока выкарыстоўвала К. у сваёй дзейнасці.

К. быў важным элементам сялянскай працы. Адсюль частыя апісанні К. у беларускім фальклоры, прычым са старажытных часоў захаваліся міфалагічныя рысы яго вобраза. К. стаў адным з самых улюбёных персанажаў песняў, прымавак і прыказак.

Калі ў пачатку І тыс. н. э. на сучасных беларускіх землях была засвоена верхавая язда, К. зрабіўся сімвалам ваярства, хутчэй іх вярхушкі, бо выхаваць спецыяльна падрыхтаванага для вайны К. было цяжкай і дарагой справай. У выніку ён увайшоў у ваярскую міфалогію. У часы позняга Сярэднявечча вобраз К. не страціў свайго месца ў фальклоры ваяроў, проста змяніліся галоўныя героі — так К. выступае ў песнях аб казаках.

Яшчэ ў старажытнасці К. граў вялікую ролю ў рэлігійных абрадах, якія выконваліся святарамі. Мы ведаем свяшчэнных К. бога *Светавіта* ў палабскіх славян. Чэхі і іншыя славянскія плямёны прыносяць К. у ахвяру сваім багам. Нездарма менавіта К. выконвае прадказанне святара кіеўскаму князю Алегу. Ад старажытнасці ідуць абрады варажбы з абавязковым удзелам К. і ў беларусаў.

Можна казаць і аб сувязях вобраза К. у беларускай міфалогіі з шанаваннем продкаў ці з уяўленнямі аб памерлых. Так, у вядомым летапісным урыўку аб нашэсці *наўяў* у Полацку яны пакідалі пасля сябе конскія *сляды*. Часта гэтая згадка трактуецца так, што наўі ездзілі на К. (ці не сведчанне абрадам пахавання К. разам з чалавекам, які асабліва быў пашыраны ў балцкіх плямёнаў?). Але можна прыгадаць і згадку Нікіфароўскага наконт веры беларусаў, што *душа* памерлых трапляла ў К., і таму на К. не працавалі некалькі дзён пасля *смерці* чалавека.

Беларуская міфалогія захавала і асобныя вобразы, звязаныя з культам К. Да іх належаць *Вазіла*, *Кумяльган*, *гарцукі*, Дзікае паляванне ды інш.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (к 100–летию со дня рождения чл.–корр. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979. С. 150—154; *Иванов Вяч. Вс.* Опыт истолкования ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva– «конь» (жертвоприношение коня и дерево aśvattha в древней Индии // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сборник статей памяти В. С. Воробьева–Десятовского. М., 1974. С. 75—138 (публикация воспроизведена в сб.: Из работ Московского семиотического круга. М., 1997. С. 171—220); *Иванов Вяч. Вс.* Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 38—62; *Иванов Вяч. Вс.* Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 79—87; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні,

павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 87.

А. Прохараў

КОПША, хтанічнае боства, валадарыня царства мёртвых. К. уяўлялася страшнай, задымленай, у сажы і смале, неахайнай жанчынай (параўн. *Сопуха*). Жыве ў *дамавінах*, старых магілах, турбуе *нябожчыкаў*, асабліва тых, каму ў магілу не паклалі *грошы* ды іншыя неабходныя рэчы. Ахвяраванні К. рабіліся падчас паганскай трызны, на *Радаўніцу*. К. згадвалася ў прымаўцы: «З грашыма і Копшы дагодзіш».

Літ.: *Шпилевский П.* Белорусские народные поверья. Ст. 3. СПб., 1852. С. 60—61.

У. Конан

КОТ, **котка**, у міфалагічных уяўленнях беларусаў жывёла, звязаная з «нячыстай сілай». Лічылася, што *чорт* можа набываць выгляд *чорнага* К., у прыватнасці, ратуючыся ад *Перуна*. Адсюль шырока распаўсюджаны звычай выганяць К. з хаты падчас *навальніцы*, інačай *Бог* (*Ілля*), палюючы на чорта, мог спаліць перуном *хату*. У літоўскай міфалогіі К. выступае супраць Пяркунаса, у латышскай чорны чорт з каровінымі рогамі пры сустрэчы з *маланкай* увасабляецца ў чорнага К. Звязаны К. і з *Вадзянікам*: дзеля залагоджвання духа *вады* на вадзяных млынах адмыслова трымалі чорнага К. і *пеўня*.

На Палессі запісана этыялагічнае паданне пра паходжанне К. Згодна з легендай, чорт, задумаўшы спакусіць Еву і абярнуўшыся ў *мыш*, накіраваўся да яе на востраў, але Прасвятая Дзева, убачыўшы гэта, скінула долу сваю рукавічку, з якое і ўтварыўся К., які тут жа ўхапіў чорта–мыш.

На Віцебшчыне яшчэ ў 40–х гг. XIX ст. захоўваліся звесткі пра кашэчага караля — *Варгіна*. Уяўлялі яго ў абліччы вялізнага чорнага К. Існавала павер'е, што ад вуркатання К. у *галаве* чалавека заводзіцца жамяра. У Заходняй Беларусі лічылі, што кожны К. ад нараджэння мае намер задушыць чалавека ў *сне*. Каб унікнуць падобнага, трэба было адсекчы яму хвост, дзе і месціцца кашэчая злосць.

Сёння самыя вядомыя павер'і пра ўвасабленне ў котцы чорта ці *ведзьмы* («Як чараўніцу везлі хаваць, за трунoй услед ішло многа вясковых катоў, аж у магілу за ёй лезлі» — запіс з Лепельскага р–на). Адсюль успрыманне сустрэчы з чорным К. як знака бяды. Так, калі чорны К. перабяжыць *дарогу* маладым, што едуць да вянца, то жыццё ў іх будзе цяжкім. Існавала забарона трымаць К., калі ў доме паміраe чалавек, каб на яго не перайшла *душа* памерлага. Магчыма, падобным уяўленням папярэднічала стаўленне да коткі як увасаблення душы (параўн. паведамленні кшталту «душа ў час сну скідаецца ў чорнага ката», «душа чарадзея выскоквае з хаты кошкай» ды інш.). Пагроза чалавеку з боку К. выяўляецца ў яго здольнасці сурочыць («урокі кашэчыя») і навесці псоту.

У шэрагу выпадкаў не дазвалялі К. спаць з *дзіцём*, бо ад вуркатання ў галаве дзіцяці маглі завесціся *жабы*. З іншага боку, К. мог «падарыць» немаўляці моцны і добры сон (параўн. спяваць ката «спяваць калыханку»). Дзеля гэтага найперш у *калыску* клалі чорнага К. і закалыхвалі, пакуль ён не «запяець курлы» і не «заплюсніць вочы». Але пасля гэтага К. выганялі з хаты.

Шэраг вераванняў беларусаў сцвярджае судачыненне К. з *Дамавіком*: «якой поўсці прыжывецца К. у хаце, такой і жывёлу трымай», г. зн. яе прыме Дамавік; К. першага пускалі ў новую хату, няшчасце прадвяшчала тое, калі К. сыходзіў з хаты, ды інш. Котка, што пакацілася на гарышчы, прадказвала гэтаму дому хуткае *вяселле*.

Негатыўнае значэнне К. у народных вераннях адлюстравана і ў розных прыкметах. Калі К. ляжыць на *стале* ці ў куце, то трэба чакаць *смерці* гаспадара. К. у сне азначаў сварку, прыкрасць, ашуканства (параўн. прымаўку: «Кінуць ката ў хату», г. зн. справакаваць у хаце сварку). Верылі, што К. качаецца на кепскае надвор'е, дзярэ кіпцюрамі — на моцны *вецер*. На сувязь К. з іншасветам паказваюць і прыкметы на прыезд *гасцей*. Так, калі К. «хвост задзерэ да ліжэцца, госці будуць. Як хвоста на покуць покладзе — будуць госці. Кот муецца — госці, як у дзверы ногу задзерэ, то ўежжаюць».

Аднак вобраз К. у казачным фальклоры беларусаў, як правіла, мае станоўчую характарыстыку. К. выступае як хітрая, увішная і кемлівая жывёла, верная свайму гаспадару, і дапамагае яму ў крытычныя моманты жыцця. Напрыклад, казачны герой (пераможца пачвары Іван Папялоў) ператвараецца ў чорнага К.

На пачатку XX ст. на Меншчыне і Вілейшчыне яшчэ была распаўсюджана гульня пад назвай «пячы ката», якую можна лічыць рэліктам колішняга ахвярапрынашэння К. Гульня палягала ў тым, што пяклі з цеста крэндзель ці *каравай* у выглядзе К. і падвешвалі яго да столі ў хаце. К. раскачваўся пад столлю, а ўдзельнікі гульні лавілі яго. Потым К. разразалі і дзялілі паміж сабою. Кожны з'ядаў сваю *долю*.

У магічнай практыцы беларускіх вядзьмарак і знахарак шырока выкарыстоўвалася кашэчая печань. Так, ведзьмы, змешваючы з пэўнымі зборамі зёлак кашэчую печань і сэрца лісіцы, гатавалі чароўную вадкасць, якая надавала ім маладосць або незвычайную прыгажосць, а таксама рабіла іх нагэтулькі лёгкімі, што яны свабодна маглі лётаць па ветры, у тым ліку і на свае рэгулярныя шабашы.

У беларускім фальклоры ёсць сюжэт, які ў тэрыяморфным кодзе апісвае ўзнікненне semiятычных апазіцый *сабакі* і К. і К. і мышы. Згодна з ім, даўней сабакі, К. і мышы жылі ў поўнай згодзе, але пасля таго як К. (котка) не ўпільнаваў паперы, у якіх былі запісаны ганаровыя правы сабакі, і мышы пагрызлі іх, пачалося варагаванне сабак з К., а К. з мышамі (казкі «Сабакі, кошка і мышы», «Сабачыя паперы» ды інш.).

***Літ.*:** Беларускі народны соннік. Мн., 1996; *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 258—271; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 144; *Гура А. В.* Кошка // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 637—640; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 180, 193, 205, 225; Замовы. Мн., 1992; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 88—90; *Нікольскі Н. М.* Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства // Працы секцыі этнаграфіі. Вып. III. Менск, 1933. С. 31—32; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 225—226; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897; *Krawiecka E.* Kot — symbol ambiwalentny // Flora i fauna w kulturze średniowiecznej od XII do XV wieku. Prace komisji historiji sztuki. T. 27. Poznań, 1997. S. 84—88.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц,
У. Лобач, С. Санько

КРАДЗЕ́Ж РЫТУА́ЛЬНЫ, адзін з спосабаў вылучэння рэчаў са сферы прафаннага (побытавага) і рэактуалізацыі іхняй сімвалічнай (сакральнай) значнасці і надзялення іх магічнай сілай. Рэч, скрадзеная ў рытуальных мэтах, для задавальнення асабістай патрэбы чалавека непасрэдна не прызначалася, а выступала як «чужое», у якасці дару, ахвяры «іншасвету».

Найбольшыя магічныя ўласцівасці прыпісвалі рэчам з пастаянна высокім

сакральным статусам (*посуд*, збожжа, *хлеб*), скрадзеным у людзей, якія ўяўляліся максімальна набліжанымі да сферы «чужога» (рамеснікі, *чужынцы,* святары).

Так, у палескім абрадзе выклікання *дажджу* найбольш дзейсным сродкам выступае *гаршчок*, скрадзены ў *ганчара* (*жыда*) і ўкінуты ў *калодзеж*. Падчас калядных *варожбаў* менавіта скрадзеная куцця (дровы ці іншыя рэчы) фігуруюць у аперацыі своеасаблівага рытуальнага дарaабмену, дзе дар з боку «тагасвету» — інфармацыя для суб'екта варажбы аб ягонай долі. Паказальна, што крадзеж яблыка ў сне азначаў для жанчыны цяжарнасць (Рэчыцкі пав.).

Дзеля таго каб магічным чынам прадухіліць сваволю *Хатніка*, кожны кут жытла абкурвалі *макам*, загорнутым у анучку, скрадзеную з воза старызніка. А надзейным сродкам для вывядзення разнастайнай жамяры ў хаце лічылася зямля, скрадзеная (узятая ўпотай) дзецьмі ўвесну з першай баразны (Слонімскі пав.).

Каб мець добрага *сабаку* ці *ката*, чалавек «мусіць іх украсці, бо крадзенае заўжды лепш вядзецца й больш пажытачнае, чым купное ці дараванае» (Слуцкі пав.).

Самым небяспечным лічыўся К. р., здзейснены са шкаданоснымі мэтамі (у адрозненне ад абрадаў засцерагальнага і прадукавальнага кшталту). Так, скрадзенае («паддоенае») у *каровы малако*, вылітае на *каліну*, прыводзіла да з'яўлення ў ім *крыві*. Праз усякую *рэч* (нават *смецце*), скрадзеную з *хаты* (падворка) у найбольш «напружаны» ў рытуальным сэнсе храналагічны адрэзак (1–ы дзень *Калядаў*, *Вялікадня*, *Купалле*), *ведзьма* магла навесці нястачу, *хваробы* ці *смерць* на людзей, што жылі ў ёй. Асабістая рэч чалавека, скрадзеная і пакладзеная ў труну з *нябожчыкам*, мусіла прывесці да ягонай смерці. Надзвычайную пагрозу ўяўляў К. р. прадметаў, якія з'яўляліся сімваламі калектыўнай долі (купальская, юраўская *раса*, купальскі *агонь*), што вымагала з боку грамады распрацоўкі складанай сістэмы магічных засцерагальных дзеянняў.

Звычайны, побытавы (не рытуальны) крадзеж усведамляўся як выключна грахоўны занятак («чортава спакуса») і таксама быў звязаны з шэрагам магічных уяўленняў, якія датычылі як удалых зладзейскіх методык, так і спосабаў адшуквання скрадзенага і выяўлення (пакарання) злодзея.

Так, рэч, скрадзеная падчас *пажару* (г. зн. «прызначаная агню»), мусіла стаць прычынай аналагічнай бяды ў хаце таго, хто скраў. За крадзеж сахі з поля ў злодзея павінна была здохнуць уся скаціна, а праз сем гадоў памерці ён сам.

Каб знайсці скрадзенага *каня*, зямлю з–пад яго *следу* трэба было рассыпаць у стайні, а каб «ссох» злодзей — мерку, знятую з ягонага следу, вешалі ў комін.

Крадзеж, здзейснены цяжарнай, азначаў, што яе дзіця ў жыцці будзе злодзеем.

Літ.: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; *Крачковский Ю.* Быт западнорусского селянина. М., 1874; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928.

У. Лобач

КРАМЕ́НЬ І КРЭ́СІВА, прылады для здабывання («высякання») *агню*, надзеленыя ў народных уяўленнях шэрагам магічных уласцівасцяў і высокім сімвалічным статусам. З дапамогай крэсіва выклікаюць духаў.

Паводле археалагічных дадзеных, К. і к. на тэрыторыі Беларусі вядомыя з часоў жалезнага веку і ў рытуальным

аспекце былі звязаныя з культам бога Грымотніка ў ягонай ваяўнічай іпастасі, што знаходзіць сваё пацверджанне ў беларускім фальклоры, дзе само з’яўленне К. і к. суаднесена са сферай сакральнага. Так, паводле падання, зафіксаванага на Случчыне, К. і к. даў людзям *Бог*, каб яны маглі здабываць агонь. Сярод археалагічных знаходак сустракаюцца крэсівападобныя падвескі з *серабра*, бронзы, *жалеза*, якія з’яўляюцца сімваламі ахвярнага агню. Такія падвескі–амулеты вядомы ў *скарбах*. Паводле павер’яў, яны ахоўваюць каштоўнасці.

У шэрагу чарадзейных казак («Нячасны Егар» ды інш.) галоўны герой атрымлівае К і к. ад прадстаўніка «тагасвету» («чудовішча–старыка») у якасці магічнага сродку, звязанага з вайсковай сферай, які дазваляе яму перамагчы ворагаў: «Як секануць, то пасыплецца сіла — конніца і пяхота, і разныя сільныя багатыры» (Смаленская губ.). У іншай казцы герой у лясной хатцы знаходзіць кісет з К. і к. Ён чыркае імі, і імгненна выскокваюць 12 малайцоў, гатовых задаволіць кожную ягоную просьбу.

Суаднесенасць К і к. з богам Грымотнікам, стыхіяй нябеснага агню выяўляецца і ў тым, што яны з’яўляюцца *абярэгам*, «зброяй» супраць нячыстага (*чорта*) і выступаюць у замовах як дзейсны сродак супраць пэўных *хвароба*ў: *рожы*, *каўтуна*, *ліхаманкі*, *сурокаў* ды інш. Так, напрыклад, над чалавекам, хворым на рожу, патрэбна красаць К і к., прыгаворваючы: «Красаю, б’ю, тну, высякаю, агонь здабываю. Як тут агонь сыплецца, каб тая рожа высыпалася» (Слуцкі пав.). У замове супраць сурокаў падобная ачышчальная дзея адбываецца ў міфалагічным цэнтры Сусвету: «На моры, на кіяні сядзіць старушка на камяні з вогніўцам, з крамянцом: суроцы, уроцы адсякае» (Магілёўская губ.).

Шырокае выкарыстанне К. і к. у «памежных», канфліктных сітуацыях паміж чалавекам і «іншасветам» (напрыклад, хвароба) вынікае з памежнага статуса саміх прыладаў, дзе крамень — элемент прыроды, а крэсіва — выраб культуры. Невыпадкова, што ў такой «пераходнай» сітуацыі, як *смерць*, К. і к. з’яўляліся аднымі з важнейшых пахавальных атрыбутаў. На Беларускім Палессі звычай класці К. і к. у *дамавіну нябожчыка* захаваўся да XX ст. Адначасова К. і к. маглі з’яўляцца і атрыбутамі міфалагічных персанажаў, як правіла, не варожых чалавеку, — напрыклад *Хлеўніка*.

Літ.: Замовы. Мн., 1992; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Новикова Г. Л.* Языческая символика кресаловидных привесок // Археология и история Пскова и Псковской земли. Тезисы докладов научной конференции «Древнерусское язычество и его традиции». Псков, 1988. С. 37—38; *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 195—196; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. V. Витебск, 1891; Чарадзейныя казкі. Ч. 2. Мн., 1978.

Л. Дучыц, У. Лобач

КРАПІВА́. У традыцыйнай культуры беларусаў К. найперш вылучаецца сваімі апатрапеічнымі якасцямі, заснаванымі на рэальных «агрэсіўных» асаблівасцях гэтай расліны. Шырока вядома затыканне К. за *дзверы* ў купальскую ноч, каб папярэдзіць пранікненне *чараўнікоў*. Дарэчы, менавіта *Купалле* наглядна дэманструе перавагу ў семантыцы К. матыву *агню* — з яе дзеці рабілі адпаведнік вогнішча і скакалі праз яго (параўн. выраз «жыжкая крапіва»).

У пэўнай ступені «агонь» К., сцёбанне ёю, якое наагул асацыюецца з эратычнымі дачыненнямі, вызначалі адпаведнае яе ўспрыманне (параўн. фраземы «ў крапіве шлюб бралі», «скакаць у крапіву» — грашыць) і

найменне пазашлюбнага дзіцяці крапіўнікам.

У этыялагічных легендах у К. абарочваецца рэзка негатыўны персанаж — дачка, якая загубіла бацьку–*вужа*, расказаўшы яго тайну дзядзькам.

Літ.: *Малоха М.* Фітонімы ў моўнай карціне свету (Urtica L.) // Весці НАН Беларусі. 1999. № 4. Сер. гуманітарных навук. С. 142—146.

М. Малоха

КРА́СНАЯ ГОРКА, **Ярь́лавіца**, свята вясны, якое адзначалася ў першую нядзелю пасля *Вялікадня*. У гэты дзень дзяўчаты і маладыя жанчыны збіраліся дзе–небудзь за вёскай на прыгожым месцы. Сярод ежы абавязкова былі *яйкі*. Жанчыны спявалі песні, вадзілі карагоды, ладзілі гульні і танцы, гушкаліся на *арэлях*. У гэты дзень спраўлялі *вяселлі*, сваталіся, рабілася *абворванне* вёскі.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 327; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила: Куль хлеба. Смоленск, 1995. С. 580—581; Мікратапанімія Беларусі. Мн., 1974.

Л. Дучыц

КРОТ, жывёла, стасоўная ў міфалагічнай традыцыі з хтанічным светам і таемнымі (магічнымі) здольнасцямі. Паводле беларускіх легендаў, К. у часы стварэння свету ўступіў у канфлікт з *Богам*, адмовіўшыся будаваць *дарогу* (падкопваючы «райскія сады»), за што і быў асуджаны на падземны лад жыцця, слепату і *смерць* пры перасячэнні дарогі.

Сувязь К. з хтанічнай сферай (светам *нябожчыкаў*) выяўляецца ў звышнатуральных здольнасцях і ў адмысловай знакавасці ягоных паводзінаў. Так, чалавек, які вымазаў рукі свежай *крывёю* забітага К., атрымліваў здольнасць лячыць рукамі хваробы жывата (*жывот* як «ніз» у структуры чалавечага цела). Каб паляўнічая стрэльба «не жывіла» (г. зн. біла насмерць), трэба было пад яе рулю пакласці лапку К. Калі К. пачынаў рыць зямлю ў *хаце*, гэта азначала, што неўзабаве сярод сямейных з'явіцца *нябожчык*, калі ж ён з–пад снегу выкідваў кратавінне — зіма абяцала быць лёгкай.

Шэраг народных уяленняў быў заснаваны на фізічных асаблівасцях К. (чорная ільсняная скурка, маленькія, «сляпыя» вочкі, шасціпалыя канечнасці). Напрыклад, цяжарным забаранялася забіваць К. ці пляваць на яго. У зваротным выпадку павінна было нарадзіцца сляпое ці шасціпалае дзіця. Калі ў *коней* «навожывалася» (здзіралася, крывавіла ад працы) скура, эфектыўным сродкам лячэння з'яўляўся мёртвы К., павешаны ў стайні.

Каб прываражыць («ухапіць») каханага, раілі адарваць ад жывога К. лапку і «пачвэркаць» ёю гэтага чалавека (Смаргонскі р–н). Эфектыўным сродкам барацьбы з К. як шкоднікамі ў сельскай гаспадарцы лічыўся жывы *рак*, упушчаны ў яго нару, ці паліца ад сахі, якой перагароджвалі хады К. Пасля падобных мерапрыемстваў К. або сыходзіў з гэтае зямлі ці нават здыхаў.

Літ.: Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993; Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materjały etnograficzne. Warszawa, 1938.

У. Лобач

КРОЎ, універсальны сімвал жыцця, увасабленне спецыфічных жыццёвых патэнцый той ці іншай жывой істоты і прадмет разнастайных магічных практык.

Найбольш жыццятворныя функцыі К. адлюстраваныя ў прадукавальнай магіі і ў абрадах ахвярапрынашэння,

дзе крывавы характар ахвяры (чалавек, жывёла) падкрэслівае яе найвышэйшы статус.

Клятва, прынесеная на К., лічылася наймацнейшай і непарушнай, паколькі на кон ставілася жыццё. Так, у 1351 г. пры падпісанні міру паміж Кейстутам і Людвігам Вугорскім абодва бакі, мачаючы пальцы ў К. ахвярнага вала *чырвонага* колеру, прамаўлялі: «Няхай са мной тое самае будзе, калі дамову не стрымаю». Пад уплывам хрысціянства клятвам на К. было нададзена надзвычай негатыўнае значэнне, аднак уяўленні пра незвычайную іх моц захаваліся. Паводле народных перакананняў, *чараўнікі* (*ведзьмы*) сваё звышнатуральнае ўмельства атрымлівалі ад «нячыстага» (*чорта*), прадаўшы яму *душу* і змацаваўшы дамову ўласнай К., пасля чаго ўжо не маглі парушыць пагадненне.

Змыкаючыся ў колеравым кодзе з *агнём*, К. выступае своеасаблівым індыкатарам жыццяздольнасці чалавека («гарачая К.» — пра маладых, энергічных; «халодная» — пра старых, знямоглых) і адным з асноўных адрозненняў паміж светам жывых і «нежыццю» (*нябожчыкамі*, *вупырамі*; *ліхаманкай*, *стрыгай*, *халерай* ды іншым увасабленнем нездароўя), дзе апошняя мае бяскроўны (бледны) выгляд і адсутнасць жыццёвага цяпла (халодны дотык, позірк і г. д.).

Магічныя здольнасці К. непасрэдна залежалі ад спецыфічных уласцівасцяў пэўнай істоты (хтанічная, ахвярная, «нячыстая») і яе сітуатыўнага стану (здаровая, хворая, мёртвая).

У пазітыўных мэтах выкарыстоўвалася К. істотаў, што мелі высокі ахвярны ці сакральны статус. Так, на Случчыне К. каляднай *свінні*, што разглядалася сялянамі як абавязковая ахвяра Калядзе, вылівалі пад карэнне садовых дрэваў з тым, каб яны пладаносілі. К. каляднага вепрука з'яўлялася непасрэдным прадметам для *варажбы*: калі яе лілося шмат, няспынным ручаём — мусіла быць дажджлівае лета. Калі ж «разбіралі» вялікага вепрука, «гвозд», якім затыкалі «юшку», абавязкова заносілі ў свіны хлеў, каб гадаванцы былі гэткімі ж вялікімі.

У радзіннай абраднасці К. *белага пеўня* мазалі жывот цяжарнай жанчыне, што павінна было палегчыць *роды* (Себежскі пав.). Для бяздзетных жа дзейсным сродкам, каб аднавіць дзетародную функцыю, лічылася К. з пупочнага канаціка немаўляці. К. *голуба* мазалі дзясны немаўлятам — ад гэтага мусілі хутчэй рэзацца *зубы*. К. шырока выкарыстоўвалася і ў лекавай магіі. Калі некага першы раз кідала ў эпілептычны прыпадак, прысутны пры гэтым здаровы чалавек мог назаўжды выкараніць хваробу, разрэзаўшы сабе мезенец на левай руцэ і мазануўшы К. хворага па зубах. Каб вылечыць у чалавека каросту, мазалі ягонай К. калючую палачку і кідалі яе навідавоку. Адпаведна хвароба пераходзіла на таго, хто яе падымаў.

Дзейсным сродкам ад «вогніка» лічылася К. *чорнага ката*, ад «рабацiння» — К. *ластаўкі*, а той, хто вымажа рукі К. *крата*, набудзе здольнасць лячыць *жываты*.

У прамысловай магіі паўсюль у Беларусі паляўнічыя выкарыстоўвалі К. забітай жывёлы, шмаруючы ёю рулю стрэльбы, каб тая «не жывіла» (г. зн. біла б толькі насмерць). К. *змяі* магла выкарыстоўвацца падвойна: як дапамога пры ўкусе (К. той жа змяі мазалі рану) і як шкаданосны сродак (пры ўжыванні разам з ежай у страўніку ахвяры заводзіліся змеі) (Гродзенскі пав.).

Страта К. жывой істотай, і перадусім чалавекам, незалежна ад колькасці разглядалася як страта

жыццёвай энергіі і з'яўлялася вельмі небяспечнай. Лічылася, што калі ў чалавека часта носам ідзе К. — ён доўга не пражыве (Віцебская губ.). На месцы, дзе калісьці чалавек параніўся да К., забаранялася будаваць *хату*. А калі кроплі К. з носа падліжа *сабака* — будзе вельмі моцна балець *галава*. К., што з'явілася ў *малацэ кароў*, разглядалася як вынік чараў і азначала падзенне прадуктыўнасці (жыццёвасці) жывёлы. К. забітай жывёлы забаранялася пакідаць на «прахадным» месцы, бо той, хто на яго ступіць, пачынаў «скабліцца» (часацца) да тае пары, пакуль мяса жывёлы не будзе з'едзенае (Віцебская губ.).

Моцны крывацёк, паводле перакананняў сялян Случчыны, маглі спыняць толькі *знахары* (корпус замоваў ад крывацёку — адзін з самых вялікіх у гэтым жанры). Прычым калі гэта рабілі чараўнікі (ведзьмакі) — людзі, падазроныя ў сувязях з нячыстай сілай, лічылася, што К. сунімецца хутка, але будзе дрэнна цекчы па жылах, ад чаго чалавек будзе сохнуць.

З іншага боку, той, хто наб'е ў першы дзень *Вялікадня* ведзьму да К. (г. зн. спрычыніцца да страты апошняй часткі жыццёвай сілы), больш не будзе мець з яе боку ніякіх кепстваў (Заходняя Беларусь). З'яўляючыся грунтам найбліжэйшага сваяцтва (убачыць К. у *сне* — сустрэць наяве крэўных сваякоў), К. можа выступаць асновай своеасаблівага сімвалічнага «сваяцтва», ці лучнасці, часам непажаданай для чалавека.

Так, напрыклад, *серп*, які парэзаў жняю (пакаштаваў К.), абавязкова «перарабляўся» *кавалём*. Іначай парэзы да К. сталіся б рэгулярнымі (Слуцкі пав.). Аднак у сітуацыі, калі пры нейкай рабоце з *нажом* (ці іншым інструментам) руку да К. рэзала *дзіця* — гэта азначала будучы прафесійны выбар.

Суаднесенасць чырвонага колеру і К. спарадзіла ў народнай свядомасці шэраг адпаведных аналогій і тлумачэнняў. Рэшту квасу (напрыклад, падчас працы на полі) трэба было выліваць на мяжу, а не на ніву — іначай жнеі будуць рэзаць рукі (Віцебская губ.). Чырвоны колер *Месяца* (*Сонца*) тлумачыўся тым, што ён напіўся К. там, дзе на зямлі ідзе вайна. Адпаведны колер *альхі* нібыта ад К. параненага чорта, а ягад *рабіны* — ад крывавых слёз Евы, прагнанай з *раю* (Віцебская губ.).

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 122—148; *Mierzyński A.* Źródła do mitologii Litewskiej. Cz. 2. W. XIV—XV. Warszawa, 1896; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

У. Лобач

КРЫВІ́ЧЫ́, аб'яднанне плямён, якое жыло ў басейне Верхняга *Дняпра*, Заходняй *Дзвіны*, Волгі. Пісьмовыя звесткі аб К. ёсць у візантыйскага гісторыка Канстанціна Багранароднага (X ст.) і ў «Аповесці мінулых гадоў» (XI ст.). Апошні раз К. згадваюцца пад 1162 г. Мяркуецца, што ў фармаванні К. ў другой палове I — пачатку II тыс. прынялі ўдзел балты, славяне і заходнефінскія плямёны. Характэрнай племяннной адзнакай К. лічацца бранзалетападобныя скроневыя колцы.

Наконт паходжання назвы К. існуе шмат гіпотэз: ад слова «крэўныя»

(блізкія па крыві); ад імя легендарнага заснавальніка роду Крыва (Крыве); ад паганскага вярхоўнага святара балтаў (прусаў) Крывэ–Крывейтэ; ад узгоркавай мясцовасці (ад крывізны); ад літоўскага слова «кірба» (балота); ад сармацкага слова «крэве» (верх ракі); ад нашчадкаў фракійскага народа крабізаў або кравізаў; ад балгарскага слова «крыван», што азначае паўночна–ўсходні вецер; ад слова «крывіч» (крывадушны чалавек) ды інш. Г. Хабургаеў лічыў, што назва К. мае балцкую аснову і славянскі суфікс –ічы. У латышскай мове тэрмінам krievi называюць усходніх славян. Ад этноніма К. паходзяць назвы многіх вёсак Беларусі, а таксама мікратапонімы. Блізу в. Гарадок Маладзечанскага р–на вядомы старажытны могільнік з камянямі пад назвай Магілы жрацоў–крывейтаў.

Літ.: *Верашчака Ю.* Аб найменнях «Гуды», «Крывічы», «Русь» // Крывіч. 1923. № 1. С. 14—24; *Дмитриев С. В.* К вопросу о функционировании и генезисе этнонима «кривичи» // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 143—149; *Карский Е.* Белорусы // Виленский временник. Кн. I. Вильна, 1904. С. 74—84; *Хабургаев Г. А.* Этнонимия «ПВЛ» в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. М., 1979. С. 197; Słownik starożytności słowiańskich. T. 2. Cz. 2. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1965. S. 534—536.

Л. Дучыц

КРЫВЫ́, азначэнне чалавека, прадмета, у якім парушаны яго стандартныя, нармальныя прапорцыі. Менавіта гэты кампанент «ненармальнасці» ляжыць у аснове ўсіх міфапаэтычных значэнняў «крывога». У дачыненні да чалавека падкрэсліваецца яго анамальнасць — кульгавасць ці аднавокасць, а пазней і маральныя заганы — «з крывога ўсё крывое», «цяпер крывата не ў лесе, а ў народзе».

У народнай культуры К. разумеецца перадусім як нячысты, што мае дачыненне да замагільнага свету, небяспечны. Праз эпітэт «крывыя» пазначаюцца пэўныя адрэзкі часу, асноўным значэннем якіх ёсць адступленне ад нормы, пранікненне ў свет жывых нячыстай сілы: Крывыя тыдні — Масленка (параўн. Масленка — крывая душа), русальны і перадвелікодны тыдні, Крывая серада, Крывы чацвер, крывыя вечары. У гэтыя тэрміны асабліва строга прытрымліваліся забаронаў і рэгламентацый, каб пазбавіцца ад нараджэння крывых (калек) *жывёлін,* крывой *гародніны*.

Матыў крывізны ўключаны ў кола дэманічных уяўленняў славян, бо кожная анамалія ўспрымалася як рэпліка тагасветнай прасторы. Крывым уяўляўся *чорт* (які бачыўся як кульгавым, так і аднавокім, што ў выглядзе блукаючага агеньчыка — здаровага вока — заманьваў падарожных), і нават *Баба Яга* — касцяная нага таксама як быццам крывая.

Міфалагічны сэнс прыпісваўся і крывым прадметам, да прыкладу *качарзе*, палцы (параўн.: «Прыехала вясна на крывым верацяне», «На Граной нядзелі на крывой бярозі // Русалкі сядзелі, на дзевак глядзелі».

Сувязь кіраўніка архаічнага рытуалу з атрыбутам — крывой палкай — стала асновай наймення вярхоўнага жраца старажытных балтаў — Krivis (параўн. таксама пол. krak, рус. Кий).

Апазіцыя праўда—крыўда выступае адной з ідэалагічных канстантаў славянскага Сярэднявечча.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. III. СПб., 1894. С. 128; Крив // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 14; *Толстая С. М.* Кривой // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 674—675; *Толстая С. М.* Культурная семантика слав. **kriv*– // Слово и культура. Т. 2. М., 1998. С. 215—229; *Цейтлин Р. М.* Сравнительная

лексикология славянских языков X/XI — XIV/XV вв.: Проблемы и методы. М., 1996.

Т. Валодзіна

КРЫЖ, адзін з важнейшых сімвалаў у міфалогіі, шэрагу рэлігій, дэкаратыўным мастацтве і геральдыцы. Са старажытнейшых часоў вядомы амаль ва ўсім свеце. На старажытным Усходзе былі вядомыя крыжы рознай формы, у тым ліку «ордэнскія», «мальтыйскія» ды інш. У V—IV тыс. да н. э. К. становіцца вядомы і ў Еўропе, на поўдні Расіі і на Паўночным Каўказе — з II тыс. да н. э. У ранніх хрысціянаў ушанаванне К. спачатку выклікала пратэсты, бо гэта быў паганскі сімвал. Раннехрысціянскімі сімваламі выступалі выявы *рыбы*, шасцікутнай зоркі і г. д. Толькі ў IV ст. хрысціянская царква прызнала К. і прыняла яго ў якасці сваёй эмблемы. Да прыняцця хрысціянства народамі ўсходняй часткі Еўропы і, у прыватнасці, краінаў Балтыі, крыжыкі ў іх былі распаўсюджаны як паганскія сімвалы. Таму каталіцкая царква ў Латвіі ў XV—XVI стст. афіцыйна вяла барацьбу супраць К. як аб'екта паганскага ўшанавання. У Літве царкоўнікі доўгі час забаранялі ўстанаўліваць драўляныя прыдарожныя К. на пастаментах.

Вядома больш за 200 разнавіднасцяў К.: чатырохкутны, шасцікутны, васьмікутны, Т–падобны ды інш. Найбольш пашыраныя формы хрысціянскага К.: чатырохкутны (яго разнавіднасцямі з'яўляюцца грэцкі К., дзе вертыкальны брус і перакладзіна аднолькавыя па даўжыні, і лацінскі К., дзе вертыкальны брус даўжэйшы за гарызантальны), Т–падобны (антоніеўскі, егіпецкі), андрэеўскі (2 брусы скрыжаваныя па дыяганалі), патрыяршы або латарынгскі (з 2 гарызантальнымі перакладзінамі, прычым верхняя карацейшая), рускі праваслаўны, а таксама папскі (з 3 гарызантальнымі перакладзінамі, верхняя і ніжняя кароткія), антоніеўскі, вільцападобны, мылічны, ерусалімскі, перакрыжаванне, трохліставы, кардынальскі, якарны, кавалерскі (рыцарскі), павысяканы, мальтанскі (мальтыйскі). Адной з разнавіднасцяў К. з'яўляецца таксама *свастыка*, якая вядомая ў Еўразіі з верхняга палеаліту, а ў Беларусі — з ранняга жалезнага веку. Дыскусійным з'яўляецца пытанне пра шасцікутны К. на шчыце вершніка ў беларускім нацыянальным гербе *Пагоня* (у залежнасці ад таго, найбольш старажытнай яго формай вызначаюць гарызантальныя перакладзіны аднолькавай даўжыні ці верхнюю — карацейшай, вырашаецца і пытанне пра яго паходжанне — дахрысціянскае ці хрысціянскае).

Пра семантыку К. у дахрысціянскі час існуе шмат думак. К. Балсуноўскі лічыў, што К. — сімвал скрыжавання шляхоў, Ж. Дашалет — спіцамі кола і салярным сімвалам, В. Марковін — схематызаванай выявай чалавечай фігуры, У. Тапароў — геаметрызаваным варыянтам Сусветнага дрэва. Некаторыя аўтары лічылі К. за сімвал чатырох бакоў свету, іншыя звязвалі з сімволікай *Сонца* і *агню*. На думку многіх даследнікаў, К. сімвалізаваў духоўныя аспекты: узыходжанне духа, імкненне да Бога і вечнасці, Космас, святую прастору, ідэю цэнтральнага божышча. На думку вядомага псіхолага К.–Г. Юнга, гэты сімвал адлюстроўвае затоены ў чалавечай псіхіцы вобраз, архетып Бога, іншыя мяркуюць, што вобраз К. у коле звязаны з так званым астрабіялагічным светапоглядам чалавека. А. Голан мяркуе, што К. паходзіць ад схематычнай выявы лятучай *птушкі* і стаў адным з салярных сімвалаў, таму што ў старажытнай міфалогіі сонца

прыпадабнялася птушцы, якая ляціць у *небе* (Сонца параўноўвалася з птушкай у славян, старажытных германцаў, індзейцаў Амерыкі, у «Рыгведзе»). М. Гімбутас на аснове аналізу матэрыялаў неаліту Паўднёва–Усходняй Еўропы прыйшла да высновы, што касы (пазней андрэеўскі) К. быў эмблемай Вялікай багіні. У эпоху бронзы ён стаў лічыцца сімвалам Сонца, мужчынскім знакам.

На этнічнай беларускай тэрыторыі адна з найстаражытных, выкладзеная з камянёў, выява К. вядомая ў кургане вельбарскай культуры (пачатак н. э.) у мясцовасці Разтолты блізу Беластока.

У часы Вялікага Княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай крыжы рознай формы былі складовымі часткамі гарадскіх гербаў Горадні, Крычава, Лепеля, Ліпнішак, Любчы, Оршы, Ружанаў, Слоніма, Цырына, а таксама шэрагу шляхецкіх гербаў («Бойча», «Бродзіц», «Касцеша», «Лада», «Ліс», «Любіч», «Пілява», «Сыракомля», «Тарнава», «Ястрэмбец» ды інш.). Да цяперашняга часу захаваўся звычай ставіць драўляныя крыжы на скрыжаванні дарог, у пачатку вёсак, ля святых *крыніц* і некаторых іншых *прошчаў*.

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 97—103, 118—119; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 222; *Зайкоўскі Э.* Астральная і каляндарная сімволіка на некаторых археалагічных знаходках Беларусі // Гісторыка–археалагічны зборнік. № 13. 1998. С. 125—128; *Цітоў А. К.* Гарадская геральдыка Беларусі. Мн., 1989; *Krzak Z.* Kosmogram—krzyż—bóstwo // Wiadomości archeologiczne. T. XLVI. Z. 2. S. 135—144.

Э. Зайкоўскі

КРЫНІ́ЦА, сакральны аб'ект, звязаны з культам *вады*. Апрача К. ушаноўваліся некаторыя *азёры*, *калодзежы*, *вытокі рэк*. У «Аповесці мінулых гадоў» пра ўсходніх славян часоў паганства паведамлялася: «Бяху же тогда погани, жруще езером и кладезем и рощением». Прыхільнікі паганства асуджаліся і ў «Слове на памяць епіскапа»: «Ты Бога оставив, рекам и источникам требы пологаешь и жреши яко Богу твари бездушной». Кірыла Тураўскі ў сярэдзіне XII ст. выказваў задавальненне з прычыны заняпаду політэізму: «Не нарекутся богом стихии, ни солнце, ни огонь, ни источницы, ни древа». Гэтыя выказванні сведчаць, што славяне–паганцы шанавалі як святыні К., азёры, калодзежы, рэкі і прыносілі ім ахвяраванні.

Археолаг Ю. Уртанс выявіў на тэрыторыі Латвіі сляды пакланення К. яшчэ ў каменным веку. У Беларусі ў многіх месцах вядомыя К., якія ўшаноўваюцца як святыя, і лічыцца, што вада з іх дапамагае ад многіх *хваробаў* (блізу г. п. Краснасельскі Ваўкавыскага, в. Драгунова Расонскага, в. Боркі Пінскага, в. Любанічы Талачынскага р–наў ды інш.). Блізу в. Кліны Слаўгарадскага р–на ёсць Сіні калодзеж (святая К.), а праз некалькі кіламетраў ад яго — 2 *камяні–следавікі*, паводле падання звязаныя з ім. Святая К. з размешчаным каля яе каменем–следавіком ёсць недалёка ад в. Астроўна Бешанковіцкага р–на. Блізу в. Смаляры Барысаўскага р–на, ля падножжа Святаянскай гары, ёсць Святая К., недалёка ад яе з даўніх часоў святкуюць *Купалле*. Каля в. Палыкавічы Магілёўскага р–на ў 1900–ыя гады былі К. (захавалася і цяпер) і *дуб*, якія насельніцтва ўшаноўвала як свяшчэнныя. Паводле дадзеных хімічнага аналізу, вада з гэтай К. утрымлівае алюміній, фтор, магній і іншыя элементы. Недалёка ад вытоку р. *Вяллі* (Докшыцкі р–н) знаходзіцца культавы камень Сцёп–(Сцёб)–камень

(гл. *Сцяпан*). Раскопкі Э. Зайкоўскага ў 1992, 1994 гг. на беразе К., з якой выцякае р. Вільня (левы прыток Вяллі), засведчылі наяўнасць культурнага пласта з ляпной штрыхаванай (першыя стагоддзі н. э.), «аблітай» (сярэдзіна — другая палова I тыс. н. э.) і ганчарнай керамікай, што сведчыць пра знаходжанне там *свяцілішча*. Да нядаўняга часу там стаяў Чортаў камень (гл. *Чортавы камяні*). Адзіны культавы комплекс уяўлялі святая К. і камень–следавік блізу в. Сянежыцы Навагрудскага р–на. Культавыя К. вядомыя каля падножжа некаторых гарадзішчаў (в. Крынічкі, б. Пупелічы, Барысаўскага р–на і г. Капыль).

На думку польскага даследніка В. Шафраньскага, размяшчэнне свяцілішчаў каля культавых К., якім прыпісвалася апладняльная сіла, было звязана з культам багіні ўрадлівасці.

У беларускім фальклоры прасочваецца сувязь паміж культам К. і фальклорнай гераіняй *Кацярынай–«багатыркай»* (у нейкай меры адпавядае святой Кацярыне), паганскім прататыпам якой была, верагодна, жаночая пара *Вялеса*. Яна была таксама апякункай *шлюбаў* і парадзіх, мела дачыненне да жывёльнага свету, асабліва да *мядзведзяў*, характарызавалася волатаўскімі ростам і сілай (гл. *Валатоўны*).

Даследаванні вады з шэрагу К. паказалі, што яна вызначаецца высокімі смакавымі якасцямі, адрозніваецца нярэдка хімічным складам, валодае ўласцівасцю доўгі час захоўвацца ў закрытым посудзе і не псуецца.

Пасля прыняцця хрысціянства царква мусіла прыстасоўваць паганскія святыні да сваіх мэтаў, і многія К. набылі функцыю *прошчаў*.

Культ свяшчэнных К. у перажытковых формах захоўваецца і дагэтуль, уключаючы ў сябе і некаторыя адмысловыя абрадавыя дзеянні, як правіла, каляндарна прымеркаваныя. Так, на Палессі штогод у *пятніцу* на дзявятым або дзесятым тыдні пасля *Вялікадня* (на Пятроўку) свяцілі К. або калодзеж. Абрад палягаў у акунанні *крыжа* ў бочку з вадой і выліванні гэтай вады ў К., пасля чаго вадой карысталіся з розных патрэбаў.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 135; *Зайкоўскі Э. М.* Культы свяшчэнных крыніц і рэк у старажытных жыхароў Беларусі // Усебеларуская канферэнцыя гісторыкаў: Тэзісы дакладаў і паведамленняў. Частка I. Мн., 1993. С. 25—27; *Зайкоўскі Э. М.* Вілія і Вільня — свяшчэнныя рэкі славян і балтаў // Весці Міжнароднай акадэміі вывучэння нацыянальных меншасцей. 1997. № 1. С. 3—5; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: Д—И // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии и категория посессивности. М., 1986. С. 98, 115; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 220.

Э. Зайкоўскі

КУЗЬМА́ І ДЗЯМ'Я́Н, прысвяткі народнага календара (14 ліпеня і 14 лістапада н. ст.). У асобах святых народ бачыў апекуноў і дарадцаў сваім галоўным справам — сенакосу і падрыхтоўцы да жніва, увосень — малацьбе. У фальклоры К. і Дз. малююцца прыземленымі, з тымі ж клопатамі, што і простыя людзі: «На Кузьму і Дзям'яна касіць не рана»; «Кузьма і Дзям'ян прыйшлі і на сенакос пайшлі»; «Святы Кузьма сярпы робіць, святы Дзям'ян сена грабець». На Усходнім Палессі ліпеньскі прысвятак называлі «Кузьма–сякач» і пазбягалі працаваць на полі і ў гародзе, каб святы не пасек усё *градам*. Лістападаўскі

прысвятак адпаведна адлюстраваны ў народных песнях: «Кузьма і Дзям'ян на восець содзяць, на помач просяць малыя сваткі: „Бярыце цапкі“». У народнай легендзе К. і Дз. маглі выступаць як *кавалі*. Таму на абодва прысвяткі не працавалі ў кузнях, бо лічылі Кузьму (відавочна, з–за сугучнасці яго імя) апекуном кавальства, а дні К. і Дз. — святамі кавалёў. Чарганне маразоў, якія скоўвалі зямлю і ваду, і адлігаў вобразна пададзеныя ў прыказцы «Кузьма закуе, а Міхал (21 лістапада н. ст.) раскуе». Гэты дзень асабліва шанавалі і незамужнія дзяўчаты, бо верылі, што святыя К. і Дз. спрыяюць *вяселлям*. Да Піліпавага посту заставалася 2 тыдні, і дзяўчат яшчэ не пакідала надзея на замужжа. Да К. і Дз. звярталіся ў вясельных песнях з просьбаю «скаваць свадзьбу крэпкую, даўгавечную, на векі неразлучную». Песня «Кузьма» выконвалася беларусамі Смаленшчыны толькі для тых, хто вянчаўся ўпершыню, і не спявалася *ўдовам* і ўдаўцам.

Літ.: *Агапкина Т. А.* Кузьма и Демьян // Славянская мифология. М., 1995. С. 235; *Васілевіч У.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 37, 59; Жыццяа адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 491, 549.

У. Васілевіч

КУК, міфалагічны цар птушак. Згадваецца ў этыялагічным паданні пра паходжанне *зязюлі*. Галоўнай функцыяй К. была абарона птушак ад розных драпежнікаў. Але аднойчы К. не вярнуўся ў сваё гняздо. Засумавалі птушкі і вырашылі паслаць на пошукі зязюлю як самую незанятую выхаваннем дзяцей. Напалохалася зязюля дальняй дарогі і знесла яечка. «Куды ж я яго дзену?» — запытала яна ў птушак. «Пакладзі сваё яечка ў любое гняздо!» — быў іх адказ. Так і палящела зязюля шукаць К. Праляціць крыху, сядзе і пачынае клікаць К.: «Ку–ку!»

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 64.

С. Санько

КУМЯЛЬГА́Н, пачаткова, відаць, эпітэт аднаго з субстратных балцкіх багоў–апекуноў *коней* (параўн. лат. kumeļš «жарабя; конь (у фальклоры)», ganīt «пасвіць», літ. kumelė «кабыла», ginti «гнаць на пашу»), гіпатэтычна — *Аўсеня*.

У пазнейшыя часы галоўныя функцыі гэтага персанажа перайшлі пераважна на св. *Юр'я*, а сам К. апынуўся ў шэрагу шматлікіх ліхіх духаў народнай дэманалогіі, увабраўшы ў свой вобраз рысы, уласцівыя *Хлеўніку* або Канёўніку. Паводле народных уяўленняў, галоўнае прызначэнне К. — усяляк мучыць і псаваць коней, або заганяючы і душачы іх, або падмешваючы ў пошар якую атрутную расліну, або выкрадаючы коней ці жарабят у начным і пакідаючы іх на здабычу драпежнікам. Апошняе таксама збліжае вобраз К. з традыцыйным вобразам св. Юр'я як апекуна коней, бо лічылася, што конь, зарэзаны *ваўком* у начным, быў ахвярай гэтаму святому, а сам ён, як вядома, быў валадаром ваўкоў. Апрача таго, К. вылучаўся хітрасцю і выкрутлівасцю, мог мяняць сваё аблічча, рабіўся неадрозным ад коней таго ці іншага гаспадара, і гаспадары часам, падманутыя К., самі пускалі яго ў свае стайні. Здольнасць К. прыпадабняцца да коней таксама збліжае яго з латышскім Усыньшам.

Характэрная міфалагічная іканаграфія К. Беларусы ўяўлялі яго як істоту падвойнай прыроды: чалавечай і конскай. К. меў чалавечае тулава, рукі і ногі, пакрытыя конскай поўсцю, конскую галаву і капыты на руках і нагах. Ён мог перасоўвацца і як чалавек, і як конь, г. зн. на двух або чатырох

канечнасцях. Гэтым К. падобны да свайго антаганіста *Вазілы*. Падвойная прырода К. дазваляе меркаваць пра яго тыпалагічную і, магчыма, генетычную сувязь з такімі персанажамі індаеўрапейскіх міфалогій, як ведыйскія Ашвіны, старагрэцкія Дыяскуры і кентаўры, латышскі Усыньш, і некаторымі іншымі, а таксама з эпічным (казачным) персанажам Кабылін сын. Падабенства да Ашвінаў, Дыяскураў і Усыньша (які мае двух сыноў) узмацняецца парнасцю К. і Вазілы, у чым можна бачыць беларускі рэфлекс архаічных індаеўрапейскіх блізнечых міфаў, у якіх вельмі часта разыгрываецца тэма апазіцыйнасці і нават канфліктнасці братоў–блізнятаў, даволі выразная ў міфалогіі балцкіх народаў.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 1, 4. С. 100—101; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 41—42.

С. Санько

КУНІ́ЦА. У беларускіх вясельных песнях К. (куна, кунка, конка) называецца нявеста, маладая. К. называюць таксама дзяўчыну ў традыцыйным звароце пры сватанні. Гэта можна параўнаць з тым, што ў Сярэднявеччы дзяўчаты–сялянкі, якія выходзілі замуж у чужы маёнтак ці чужую воласць, давалі свайму ранейшаму пану адмысловую плату — «куніцу». Згодна з рэканструкцыяй настратычнай мовы, *küni абазначае жанчыну, а *kana — «нараджацца». Да гэтага блізкае лацінскае cunnus — «вульва» і cunae — «калыска, радзіма».

Літ.: *Иллич–Свитыч В. М.* Опыт сравнения ностратических языков. Т. 1. М., 1971. С. 306, 335; *Фацеева С.* Сімволіка вясельнай паэзіі: Жывёльны свет // Роднае слова. 1999. № 9. С. 57.

Э. Зайкоўскі

КУПА́ЛА, **Купа́лле, Іва́н, Ян**, старажытная абрадавая ўрачыстасць, прымеркаваная да летняга сонцастаяння — найвышэйшага росквіту жыватворных сіл зямлі. Свята персаніфікавалася ў вобразе міфічнай істоты Купалы. У выніку пазнейшага наслаення на язычніцкі абрад хрысціянскай традыцыі свята прывязалася да дня Раства Іаана Хрысціцеля і ў праваслаўных адзначаецца ў ноч з 6 на 7 ліпеня н. ст. К. як міфічны вобраз увасабляла сабою лялька — жаночае чучала, якое насілі, скакалі з ім, запальвалі і тапілі ў вадзе. Паходжанне слова «Купала» выводзіцца з індаеўрапейскага кораня *kup– (кіпець, палымяна прагнуць), блізкае яно да лацінскага cupio (прагна жадаць фізічнай блізкасці), суадносіцца з паняццямі «купацца», «збірацца ў купу», «купіцца» (сукупляцца), што паказвае на сувязь абраду з *агнём* (зямным і нябесным, прадстаўленым на абрадзе вогнішчам, запаленым колам, палаючаю кветкаю) і вадою, з вольным каханнем («Схожахуся на игрыща, и ту умыкаху жены собе, с нею же кто совещащеся; имяху же по две и по три жены»).

Да купальскай ночы рыхтаваліся з раніцы. Жанчыны і дзяўчаты ішлі на луг збіраць кветкі і зёлкі, якія ў гэты дзень набываюць асаблівую гаючую сілу. Пасвечаныя ў царкве і засушаныя, яны потым служылі лекавымі сродкамі на цэлы год. З кветак плялі вяночкі для *варажбы*, кветкі купалак уторквалі ў сцены між бярвеннямі, загадваючы на лёс кожнага з сямейнікаў. Удзень на месца правядзення свята (часцей на пагорку ці на паляне) зносілі розную старызну для купальскага вогнішча. Жывы агонь для яго здабывалі шляхам трэння кавалкаў дрэва. Як сімвал *Сонца* ўздымалі на жардзіне запаленае кола. Полымя святочнага агню надзялялася

ачышчальнай сілай ад злых духаў, праганяла *смерць*, на ім прасушвалі сарочкі хворых, да яго падносілі дзяцей, што занядужалі. Моладзь скакала вакол вогнішча, вадзіла *карагоды*, спявала. Тут жа гатавалі абрадавую вячэру, частаваліся. У агонь у якасці ахвяры кідалі пучок *лёну* са словамі–заклінаннямі «Зарадзі лён». Верылі, што на купальскае вогнішча ў гэтую ноч, калі адбываецца разгул нячыстай сілы, могуць з'явіцца *ведзьмы*, часам ператвораныя ў тую ці іншую жывёлу. Калі нейкая істота (*кот*, *сабака*, *жаба*) выклікала падазрэнне, ёй наносілі калецтва, каб па ім пазнаць потым, хто з аднавяскоўцаў–*пярэваратняў* вядзьмарыць. Ад ведзьмаў, якія робяць *заломы* ў жыце, заязджваюць у гэтую ноч *коней* і адбіраюць *малако ў кароў*, вывешвалі над дзвярыма хатаў, хлявоў ці выкладвалі на вокнах розныя *абярэгі* (апатрапеі) — колючыя, рэжучыя, пякучыя рэчы: *сярпы*, *іголкі*, *косы*, *крапіву*, а таксама святаянскія зёлкі, *грамнічную свечку* або забітую *сароку*, кідалі ў жыта *галавешку*. Апоўначы моладзь ішла ў лес шукаць *Папараць–кветку*. У купальскую ноч на яе сыходзіць агонь *Перуна*, і яна ўспыхвае яркім цветам, цвіце некалькі імгненняў, і трэба паспець ухапіць яе: «Хто гэту кветку здабудзе, будзе мець усё, чаго толькі душа пажадае». Авалоданне Папараць–кветкай атаясамлівалася з багаццем, з закапанымі *скарбамі*, якія ў гэтую ноч выходзяць на паверхню прасушыцца. У паданнях расказвалася, што на К. *расліны* размаўляюць між сабою, *дрэвы* пераходзяць з месца на месца.

Пашыранаю на купальскім свяце была *варажба*. Маладыя людзі загадвалі, што іх чакае ў будучыні. Па кінутых папарна *вянках* сачылі, сыдуцца яны ці расплывуцца ў розныя бакі, чый вянок паплыве далёка, а чый прыстане да берага. Выходзячы на *ростані*, дзяўчаты зубамі зрывалі *трыпутнік*, кажучы: «Трыпутнік–трыпутнік, ты расцеш пры дарозе, бачыш старога і малога, ці не бачыў майго мілога?» — і чакалі, што сасніцца суджаны. Пад раніцу хлопцы і дзяўчаты купаліся ў рацэ, качаліся па купальскай *расе*, каб набрацца ад яе моцы; сустракалі *ўсход сонца*, якое, падымаючыся, «іграе», «купаецца» — дзеліцца на кругі, сыходзіцца, пераліваецца рознымі колерамі. К., як вынікае з народных песняў, пазначана было магутным прыродным рухам і адначасова рухам чалавечай працы: «Святы Іван колас наліваець... пчолы содзіць, коску правіць — лугі пратаць, у сціpты кідаць»; «Святы Ян — Божы каваль: косы круціць, сярпы зубіць»; «Святы Іван гнаёк возіць»; «Святы Яне папар арэць, баpануець». У свяце К. спалучыліся культы сонца, агню, вады, расліннасці.

Літ.: Жыццядайны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 459—485; Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 217—234, 290—293, 303—306; Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985; *Ліс А. С.* Купальскія песні. Мн., 1974; *Тавлай Г. В.* Белорусское Купалье: обряд, песня. Мн., 1986.

У. Васілевіч

КУПА́ЛЬСКІ ДЗЯДОК, добры дух, які ходзіць і збірае купальскія кветкі, з–за чаго яго кошык гарыць, як жар. Пры сустрэчы з ім трэба рассцяліць абрус, і К. д. кіне на яго адну кветку. Шчаслівы яе ўладальнік атрымае дар ведаць пра ўсё на свеце: дзе якія *скарбы* ляжаць, як да іх прыступіцца, якія закляцці на іх накладзены, як іх адчараваць. Каб захаваць чароўную кветку, трэба, разрэзаўшы далонь правай рукі, закласці яе пад скуру, і адтуль ніякі нячысцік яе не дастане.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 30—31.

У. Васілевіч

КУПА́ННЕ, **абмыва́нне, умыва́нне,** абавязковы элемент абрадаў пераходу ад «старога» да «новага» ў рытуалах каляндарнага і сямейнага цыклу. Сутнасць рытуальнага К. вынікае з міфалагічнай амбівалентнасці *вады*, якая з'яўляецца адной з сусветных стыхій, крыніцай жыцця і сродкам магічнага ачышчэння і ў той жа час сімвалізуе мяжу (*дарогу*) паміж «гэтым» і «тым» светам, выступае прыстанішчам *душаў* памерлых, нячыстай сілы і ўвасабленнем хаосу.

У сямейнай абраднасці з дапамогаю К. адбываецца «змыванне» прыналежнасці папярэдняга стану з галоўнага персанажу рытуалу (немаўля, нявеста, *нябожчык*), калі апошні прыводзіцца ў зыходны, прыродны стан (аголенасць падкрэслівае адчужанасць ад свету культуры), толькі пасля гэтага магчымы пераход у іншую якасць.

Так, першае К. немаўляці (якое разумелася госцем з «таго» свету — чужынчыкам) «змывала» з дзіцяці «чужынскасць» і адначасова з'яўлялася адным з актаў сацыялізацыі, прымання ў чалавечую супольнасць. Паказальна, што ў часе К. дзіцяці маглі задавацца пажаданыя якасці, здольнасці. Дзеля гэтага ў ваду клалі *грошы*, *жыта* (на багацце і шчасце), калядны *попел* і купальскія зёлкі (на здароўе — супраць *сурокаў*), дадавалі *піва* ці *малако* (на прыгажосць). Ваду, у якой купалі, вылівалі на *парог*, каб дзяўчына пайшла замуж, або пад *печ*, каб хлопец быў добры гаспадар (Слуцкі пав.). У іншых варыянтах яна вылівалася ў месцах, дзе не свеціць *Сонца*, не ходзіць ні чалавек, ні скаціна, г. зн. месцах, памежных (як парог і печ) з «тагасветам». Апошняе прадпісанне было абавязковым і пры абмыванні нябожчыка. Прычым у гэтай сітуацыі з дапамогай К. здзяйсняўся зваротны пераход, і з мёртвага чалавека як бы змываліся яго жыццёвыя прыкметы (параўн. выраз «мёртвы не пацее»).

У вясельнай абраднасці К. маладой у *лазні* напярэдадні *шлюбу* фактычна сімвалізавала апошнюю кропку ў ланцугу дэструкцыі яе папярэдняга дзявоцкага статуса.

К., абмыванне як сімвалічная аперацыя вяртання да першапачатковага («чыстага», «нулявога») стану і ўзнаўлення ў запраграмаванай якасці шырока выкарыстоўвалася ў лекавай магіі, асабліва ў выпадку дзіцячых хваробаў. Гэткім чынам хворы дзіцёнак «знікаў», адсылаўся ў сферу хаосу («іншасвет»), а «нараджаўся» з дапамогай пэўных магічных аператараў здаровы.

Так, ад «крыксаў» дзіця купалі ў вадзе з чацвярговай *соллю*, ад *пуду* — з асотам, ад «плаксаў» — з саломай, скрадзенай з чужой страхі, і да т. п. Паказальна, што К. дзіцяці ў беларускім народным сонніку азначала ягонае выздараўленне.

Семантыка пераходу ад старога да новага выразна праяўляецца і ў К., што суправаджаюць рытуалы каляндарнага цыкла. У якасці абрадавага ачышчэння К. фігуруе ў найбольш значных гадавых святах: *Калядах*, *Вялікадні* (Чысты чацвер), *Юр'і*, *Купаллі*.

Аднак К. у адкрытай вадзе напярэдадні вялікіх святаў, калі межы паміж «гэтым» і «тым» светам рабіліся празрыстымі, адначасова разглядалася як патэнцыйна небяспечнае. На Палессі лічылі, што той, хто купаецца напярэдадні *Сёмухі*, св. *Яна*, св. *Пятра* ці веснавога *Міколы*, мае

пагрозу ўтапіцца. К. як беспасярэдні кантакт чалавека са сферай «чужога» было даволі жорстка рэгламентаванае. Так, забаранялася купацца ў «пераходныя», «крытычныя» адрэзкі часу. Беларусы Смаленшчыны, напрыклад, лічылі, што ахвярай *Вадзяніка* ў першую чаргу становяцца тыя, хто купаецца апоўдні ці апоўначы. Падобная перасцярога датычыла К., мыцця ў лазні, бо пасля апоўначы *Лазнік* мог знявечыць ці нават забіць чалавека, што быў у лазні. На Палессі засцерагалі купацца пасля *заходу Сонца*, бо да купальшчыка магла прычапіцца малярыя.

Асабліва знакавым лічылася першае К. чалавека. Падчас яго ў ваду кідалі верхнюю скарынку хлеба, і, калі яна танула ці была з'едзена рыбамі (г. зн. забраная ў «тагасвет») хутчэй, чым выкупаецца чалавек, гэта азначала небяспеку К. гэтым летам (Віцебская губ.).

У рэгламентацыі К. у прыродных вадаёмах прасочваецца пэўная сувязь з актыўнасцю бога Грымотніка. Так, К. падчас першай грымоты давала сілы і здароўе на цэлы год (Магілёўская губ.). Агульны дазвол на К. даваўся на Віцебшчыне ў час, калі распускаўся лясны *дуб* (дрэва–атрыбут *Перуна*). А паўсюль вядомая забарона на К. датычыла дня св. *Іллі* (хрысціянскі заменнік Перуна) ці гэтак званай «арабінавай ночы», калі адбывалася самая жорсткая бітва паміж богам Грымотнікам (Іллёй) і «нячыстай сілай», якая мусіла ратавацца ўцёкамі з зямлі ў ваду. У больш шырокай інтэрпрэтацыі забарона К. пасля Іллі тлумачылася тым, што ён укінуў у ваду лёду ці памачыўся туды, ад чаго яна стала халодная.

К. як адзін са спосабаў «пераходу» выкарыстоўваўся і ў сітуацыях дзейснай камунікацыі з іншасветам. Так, неабходнай перадумовай святкавання Змітраўскіх Дзядоў (сумеснай рытуальнай трапезы з продкамі) было абавязковае К. усіх сямейных у лазні.

У Заходняй Беларусі падчас *засухі* жанчын гналі на раку купацца — «каб быў *дождж*». А трайное К. дзяўчыны ў жытнёвай *расе* ў купальскую ноч гарантавала ёй прарочы *сон* аб яе *долі*.

Чысціня (абноўленасць), атрыманая ў выніку К., мела выразнае лагічнае значэнне і ў абрадах гаспадарчага цыкла. Так, ідучы першы раз араць, гаспадар старанна ўмываўся і апранаў чыстую бялізну з тым, каб збожжа было чыстае ад зелля (Слуцкі пав.). Гэткае ж прадпісанне выконвала і жанчына, якая мусіла зажынаць жыта.

Літ.: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. М., 1993; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991; *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998.

У. Лобач

КУРГА́Н, насып над магілай, звычайна з зямлі, часам з камянёў і зямлі. К. вядомы на ўсіх кантынентах акрамя Аўстраліі. Звычай хаваць *нябожчыка* ў К. з'явіўся на мяжы неаліту і энеаліту (IV—III тыс. да н. э.). Найбольш вядомыя скіфскія К. у Прычарнамор'і (другая палова IV тыс. да н. э.). На тэрыторыі паўднёвай Беларусі К. з'явіліся ў эпоху бронзы і ранняга жалезнага веку. Асноўная маса курганных могільнікаў належыць да канца I і пачатку II тысячагоддзя. Вядомы курганныя насыпы часоў позняга Сярэднявечча. У народзе К. маюць свае назвы — *Валатоўкі*, Капцы, Курганкі, Шведскія магілы, Французскія магілы, Дзявочыя магілы, Змяінкі, Сопкі, Старыя кладкі. Ёсць і

іншыя найменні: Балваны, Гуслішча, Дудкі, Казлова курганне, Пагоня, Туравы горы, Цымбалы, Ямішча.

Найбольш распаўсюджаныя сюжэты паданняў пра К. — у іх пахаваныя воіны–*асілкі* (*волаты*), закапаныя *скарбы*, з'яўляецца *агонь*, з К. з'язджае вершнік на *белым кані* або збягае белы *бык*. Да пачатку XX ст. захоўваўся звычай на *Радаўніцу,* перш чым ісці на магілы сваіх блізкіх, заходзіць на К. і пакідаць там ежу (*яйка*, вяндліну, *сыр*).

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 11—15, 46—47; *Дучыц Л. У.* Познесярэдневяковыя курганы Беларусі // Гістарычна–археалагічны зборнік. Вып. XII. Мн., 1997. С. 77—79; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 108—110.

Л. Дучыц

КУРЫ́НЫ БОГ, **урошны ка́мень, куры́ны поп**, знойдзены ў зямлі ці ў вадзе каменьчык з адтулінай (ці дзвюма) у цэнтры. Яго форма, велічыня і колер могуць быць living рознымі. Часам замест каменя выкарыстоўвалі гарлачык ад разбітага посуду ці якую–небудзь падобную рэч. Знаходку вешалі ў куратніку каля седала. Рабілася гэта для таго, каб куры былі здаровыя і пладавітыя. Дакрананнем да К. б. вылечвалі зубны боль у людзей. Назва «бог» паходзіць ад таго, што камень вешалі на сцяну як абраз.

Літ.: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. Мн., 1991. С. 94; *Топорков А. Л.* Куриный бог // Славянская мифология. М., 1995. С. 238—239.

Л. Дучыц

КУ́РЫЦА, перадусім увасабленне жыватворнага, пладаноснага жаночага пачатку. Праз вобраз К. у фальклорнай творчасці замяшчаецца маладая на *вяселлі* і наагул дзяўчына, гатовая да *шлюбу*, нявеста: «Курка–рабушка рогоче, на сідало хоче, // Малода девонька плаче, бо с хатонькі хоче»; «Чужую курачку шчыплюць, а сваю за крылцы трымаюць». У *варожбах* па выбары К. сярод раскладзеных прадметаў (*хлеб*, *вада*, *люстэрка* ды інш.) меркавалі пра будучага мужа, а па тым, чыё зерне яна пачне дзяўбсці першым, — пра паслядоўнасць выхаду дзяўчат замуж. На вяселлі магічнай абрадавай стравай выступала курынае мяса; вясельны поезд, едучы да жаніха, выкрадаў у жаніха «талерку з ложкай і курыцу з ножкай».

У беларускай міфапаэтычнай традыцыі К. уяўляецца вяшчункай. Мяркуецца, што спеў К. як усё адно *пеўня* прадказвае або нават наклікае бяду ці *нябожчыка*. Пачуўшы гэты крык, казалі: «На сваю галаву!» — і адсякалі зламыснай птушцы галаву на *парозе* хаты. Гэта засцерагала ад няшчасця (магчыма, такая акцыя захоўвала рэшткі першабытных ахвяраванняў хатняму духу). Каб упэўніцца ў дрэнным знаку, К., зачуўшы яе спеў, кулялі ад кута да парога праз галаву, і калі яна трапляла на выхад нагамі, то гэта прадвяшчала менавіта *смерць*. Крык курэй на седале таксама не на добрае, калі К. у час сну адкідвае крыло — на бяду. *Чорную* К. замуроўвалі ў падмурак *хаты*. Існавала павер'е, калі чалавек цяжка памірае, ад яго прыбіралі падушку, бо быццам курынае пер'е перашкаджала яму. Аднак затым К. як аналаг *душы* і як хатняя птушка станавілася абавязковым атрыбутам пахавальнага абраду.

Ёсць меркаванне, што К. — сімвал хтанічнага жаночага пачатку, а ў восеньскіх жаночых курыных ахвярапрынашэннях у рускіх захаваліся рэлікты старажытнага культу нейкага жаночага боства, што ўвасабляла сілы зямлі і ўрадлівасці, чыімі больш познімі хрысціянізаванымі

спадкаемцамі сталі Багародзіца і св. Пятніца.

Варта звярнуць увагу і на курыныя лапкі хаты *Бабы Ягі*. Беручы пад увагу адну з магчымых функцый Бабы Ягі — кіраваць ініцыяцыяй дзяўчат, што дасягнулі шлюбнага ўзросту, — цалкам верагоднае атаясамленне гэтай жрыцы–родапачынальніцы з К. як жыватворна–хтанічнай істотай. У позняй перспектыве курыныя лапкі мае *чорт* (прыгадаем таксама былічкі пра курыныя *сляды* на *попеле*, якім абсыпае ложак маладзіца, што прымала нячыстага ў выглядзе нябожчыка–мужа).

***Літ*.:** *Довнар–Запольский М. В.* Исследования и статьи. Т. 1. Киев, 1909. С. 18; *Зеленин Д. К.* Троецыплятница // Зеленин Д. К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994. С. 105—150; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 40—41; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 208; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. III. СПб., 1902. С. 486.

Т. Валодзіна, А. Садоўская

КУСТ, **«воды́ты Ку́ста», «ходы́ты у Ку́ста»,** архаічны абходны абрад, распаўсюджаны на Пінскім Палессі, які святкуецца на першы або другі дзень Тройцы. Сваімі вытокамі абрад звязаны з патрыярхальна–родавай супольнасцю. К. — назва абраду, галоўнага персанажа, песенны вобраз. У арэале распаўсюджвання абраду для жанчыны, прыбранай у зеляніну, устойліва захоўваецца назва мужчынскага роду — К. Іншыя назвы (Куста, Густ, Густа, Молодая, Панна) — сустракаюцца ў адзінкавых выпадках і звязаныя з трансфармацыяй абраду.

Выкананню абраду папярэднічаюць *Дзяды* (труйчаны, трыйцовые, троецкые), а таксама ён суадносіцца з хранонімам Навска Труйца (чацвер на траецкім тыдні). У мінулым арэал абраду К. знаходзіўся ў межах адзінага дзяржаўнага ўтварэння (Турава–Пінскага княства), затым адзіных адміністрацыйна–тэрытарыяльных утварэнняў (напрыклад, у Вялікім Княстве Літоўскім, Рэчы Паспалітай).

У абрадавай цырымоніі К. займае цэнтральнае месца. Ролю К. у залежнасці ад узроставай групы ўдзельнікаў, вызначальнай рысай якіх у старажытнасці з'яўлялася прыналежнасць да аднаго роду, выконвала жанчына, дзяўчына або дзяўчынка. Звычайна ў вёсцы быў толькі адзін К., але сустракаюцца выпадкі, калі «вадзілі Куста» некалькі кампаній («водылы на кажын куток», в. Сернікі Зарачнянскага р–на). К. убіралі ў лесе, што знайшло адлюстраванне ў песні: «Мы булы у вэлыкому лісы, // Ізвылы Куста…», але асноўныя абрадавыя дзеянні адбываюцца ў межах вясковага соцыуму. Абрадавая група («войско дэвоцкэе») на чале з К. абходзіць падвор'і. Выканаўцы абраду, якія суправаджаюць К., уступаюць у дыялог з гаспадарамі *хаты*, выконваюць куставыя песні. Абавязковы элемент гэтай часткі абраду — зварот да гаспадароў з просьбай надарыць К.: «Вынэсь Кусту хоч по золотому», «Да просымо пана хоч на чэрэвыкы» ды інш. Дары, прызначаныя К., прымае жанчына з абрадавай групы. Такім чынам, абрад ахоплівае прастору ўсёй вёскі («Вэлічав кожну хату Куст ...він нэ мінав нэяку хату», в. Іванчыцы Зарачнянскага р–на).

Абрадавы дыялог паміж акружэннем К. і гаспадарамі заўсёды адбываецца на двары, у хату не заходзяць, а толькі «пуд двэра. Поспэвають, да і йдуць» (в. Пучыны Пінскага р–на). К. характэрная такая форма рытуальных паводзін, як пасіўнасць,

маўклівасць, якая азначае прыналежнасць да «таго» свету. Як адзначаюць інфарматары, галоўны персанаж «нэ спывав: Кусту нэ положэно спываты» (в. Асаўніца Іванаўскага р–на). К. поўнасцю пакрыты зялёнымі галінкамі («Куст закрыты, нэчого нэ выдно», «увэсь у зэлёному, коб нэ выдно було», вв. Буса, Красіеўка Іванаўскага р–на). Убранне з клёну з'яўляецца ўстойлівым знакам абраду К. Гэта выразна адлюстроўваецца і на вербальным узроўні: «Ізвылы Куста з зэлёного клёну», «Звэлы вэнка з зэлёноі клёныны», «Убралы Куста да й з голэго клёну». Абрад заканчваўся калектыўным застоллем з выкананнем лірычных куставых песняў, у якім акрамя выканаўцаў абраду ўдзельнічалі і іншыя супольнікі вясковай грамады.

Для носьбітаў дадзенага абраду К. — гэта не расліна. У моўнай сістэме аўтахтоннага насельніцтва дадзенага рэгіёна і ў больш шырокіх межах Заходняга Палесся для абазначэння расліны наагул адсутнічае лексема «куст». Для куста ў значэнні «расліна» існуе іншая лексема — корч, корчы.

У ўсходніх славян акрамя «куст» у значэнні «расліна» дадзеная лексема выкарыстоўвалася для абазначэння сацыяльных сувязяў, напрыклад для абазначэння групы (роду, сям'і і г. д.).

К. выступае ў абрадзе як сімвалічны вобраз: «Кусту трэба пыты–йісты даты», «Вынэсь Кусту хоть по золотому». Усё гэта значэнні сацыяльнага плана. Для семантыкі абраду характэрным з'яўляецца матыў «гасцявання Куста ў бацькі», зафіксаваны на поўдні, паўночным усходзе і поўначы арэала («Нашый Куст пойдэ до батэнька у госты, // Трэба ёму, трэба чэрэвычкы на помосты»). Дадзеныя характарыстыкі сведчаць аб прыналежнасці К. да свету продкаў. К. валодае асаблівымі якасцямі: «Да коло Куста сочэвычэнька густа... // Хто ж тую сочэвычэньку скосэ, // Той мэнэ да й од батюхна ж одпросэ». «Од батюхна одпросэ» азначала пераход дзяўчыны ў іншы род праз *шлюб*. Неабходнасць такіх абменаў паміж родамі была абавязковай умовай іх узаемнага існавання.

Да больш позніх элементаў належыць зварот абходнай куставой песні «Тройца, Тройца, Прэсвятая Богородіца...», «Ой, Труйца, Труйца, Богородіца», якая ўлучае аграрны матыў. Але аграрны матыў не з'яўляецца дамінуючым у куставых песнях. Пасля абходу двароў выконваліся песні–скаргі на *долю*, якія генетычна звязаныя з абходнымі. Характэрная іх рыса — яскравы паказ індывідуальнага лёсу жанчыны.

Абрад К. — абрадава–сімвалічная форма, у якой знайшла адлюстраванне рэлігійна–сімвалічная сістэма, што склалася ў архаічны перыяд жыцця насельніцтва Пінскага Палесся. Функцыянальная прырода абраду К. не магічная, а рэлігійна–сімвалічная. К. — сімвал роду. Праз выкананне абраду ў старажытнасці адбывалася злучэнне дзвюх частак роду — пакаленняў, якія жывуць, і тых, што ўжо памерлі (продкаў). Зварот да продкаў, сімвалічныя дары павінны былі забяспечыць увесь комплекс умоў, неабходных для жыццядзейнасці роду.

Літ.: Веснавыя песні. Мн., 1979; *Шарая О. Н.* Лексема *куст* в контексте повседневности // Национально–культурный компонент в тексте и языке. Матер. Междунар. конф. 7—9 апр. 1999 г., Минск. Ч. 2. Мн., 1999. С. 84; *Шарая О.* Почитание предков в архаической обрядности славян (на примере Пинского Полесья) // Етнічна історія народів Европи: Традицийна етнічна культура слов'ян: Збірник наукових праць. Київ, 1999. С. 137—140; *Шарая В. М.* Семантыка абраду «ваджэнне Куста» // Весці АН Беларусі. Сер. гуманіт. навук. 1996. № 4.

С. 69—76; *Шарая В. М.* Функцыянальная прырода абраду Куст // Весці НАН Беларусі. Сер. гуманіт. навук. 1999. № 3. С. 84—88.

В. Шарая

КУ́ФАР, скры́ня. Найбольш выразна К. звязаны з вясельнай абраднасцю, бо ў ім захоўваўся пасаг і іншыя каштоўнасці. Маці, а затым і дачка збіралі ў яго пасаг. На вясельным возе К. у дом маладой везлі кубельнікі (сват або брат маладой), якім наказвалі не згубіць «ні скрыні, ні пярыні, ні маладой гаспадыні». Малады павінны быў выкупіць К. («Скрыня сакоча. // Чаго яна хоча? // Паўтара залатога // Ад князя маладога»). К. падчас *вяселля* даводзілася выкупляць некалькі разоў: пры вынасе з каморы; па дарозе да хаты маладога; калі яго здымалі з воза. Прысутнічае К. у вясельных абрадах засмальвання і расплятання *касы*, у пакладзінах ды інш.

Магічная функцыя К. праяўляецца ў радзіннай абраднасці — пры цяжкіх *родах* у хаце адкрывалі ўсе К. Меркавалі, што гэта аблегчыць стан парадзіхі.

К. часта фігуруе ў паданнях: на К. у падзямеллі ці ў лесе сядзіць прыгожая дзяўчына і расчэсвае валасы; К. ахоўваюць *сабакі* на ланцугах. Напрыклад, К. з *грашыма*, які сцерагуць сабакі, з'яўляецца ў святым гаі блізу в. Цераховічы Зэльвенскага р–на. Паводле павер'яў, на некаторых курганных могільніках апоўначы з'яўляецца вялікі К. (напрыклад, блізу Койданава). Паданні гавораць пра закапаны К. (з грашыма, *золатам*, зброяй) у *кургане*, гарадзішчы, затоплены К. у *возеры* ды інш.

Літ.: *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 54; *Раманюк М. Ф.* Куфар у мастацкай культуры інтэр'ера сялянскай хаты // Помнікі мастацкай культуры Беларусі. Мн., 1989. С. 102—107; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. II. СПб., 1893. С. 427; *Яцкевіч Т. Д.* Семіятычныя аспекты функцыянавання традыцыйнай народнай мэблі Падняпроўя // Этнаграфія Беларускага Падняпроўя: Матэрыялы навуковай канферэнцыі. Магілёў, 1999. С. 152—159.

Л. Дучыц

КУЦЦЯ́ СВЯТОГА КОЗЛІКА, рэгіянальная назва конадня Новага года (Мазыршчына), зафіксаваная П. Шэйнам пры канцы XIX ст. Назва тлумачыцца паданнем, паводле якога, калі нарадзіўся Хрыстос, то яго схавалі ў яслі ад праследу з боку цара Ірада. Каля ясляў тым часам знаходзіўся малады козлік, які, здагадаўшыся, што нарадзіўся *Бог*, стаў прыкрываць яго сенам, каб той не змерз. У знак гэтага, як п'юць першую чарку на Васілле, то кажуць: «Святой Козлік, Святой Васіллейко, надзялі, Боже, здаровейкам!»

Гэтае паданне вельмі нагадвае старажытнагрэцкі міф пра тое, як козачка Амальтэя ўзгадавала сваім малаком схаванага ад праследу з боку бацькі немаўля Дзэўса — будучага грознага валадара Алімпа. Лацінскі адпаведнік імя Амальтэі — Капэла — літаральна азначае «козачка». Менавіта пад гэтай назвай вядома адна з вельмі яркіх зорак зімовага зоркавага неба — альфа сузор'я Возніка, якая кульмінуе апоўначы акурат пад Новы год.

Ёсць дастатковыя падставы лічыць, што гэтая нябесная Козачка мае самае непасрэднае дачыненне да «казы» або «казла» — цэнтральнага і найбольш пашыранага персанажа нашых *Калядаў*. Кульмінацыя ж нябесных свяцілаў, асацыяваных з пэўнымі міфалагічнымі персанажамі, перадаецца традыцыйнымі міфапаэтычнымі сродкамі як знаходжанне гэтых персанажаў у вяршаліне Сусветнага *дрэва* або *гары*, якія рэпрэзентуюць

вось Сусвету (axis mundi). І гэты момант яўна адлюстраваны ў калядных песнях, падобных да той, што была запісана, напрыклад, у Пастаўскім р–не: «Ў чыстым полі лаза стаіць, каляда. // На тэй лазе каза сядзіць. // Прышоў да яе серанькі ваўчок. // — Да злезь, каза, патанцуім. // — Не палезу, цябе баюся…» Параўн. таксама провады Юр'і на дрэва ў момант, калі кульмінуе зорка Арктур у сузор'і Валапаса (а гэта самая яркая зорка веснавога зорнага неба). Гэткая сітуацыя можа задавацца і вобразам гары, вяршыня якой, як і вяршаліна дрэва, сімвалізуе *неба*, як у наступнай калляднай песні: « На гарэ каза // З казлянятамі, // А ў даліне воўк // З ваўчанятамі…»

Воўк у такіх калядных тэкстах заўсёды знаходзіцца ўнізе. Спраўджваннем па зорнай мапе можна пераканацца, што менавіта ў гэты момант здараецца ўзыходжанне над небакраем ужо згаданай зоркі Арктур, якая, вельмі верагодна, адпавядае фальклорнаму св. Юр'ю. З іншага боку, ваўкі, як вядома, з'яўляюцца яго сакральнымі жывёламі, якім ён можа прызначаць на ахвяру хатніх жывёлін. Такім чынам, сітуацыя, якая сімвалічна апісваецца ў калядных песнях, аказваецца добра ўзгодненай з падзеямі, якія адбываюцца на зоркавым небе. А тое, што фальклорныя каза і воўк маюць непасрэднае дачыненне менавіта да калядных святкаванняў, падкрэсліваецца і зафіксаванай у Беларусі назвай вядомай казкі пра казу і сямёра казлянят — «Калядная казка».

Літ.: Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 406; *Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981. С. 57; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 192; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 1. Ч. 1 // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 41. № 3. СПб., 1887. С. 44—45.

С. Санько

ЛА́ДА, адна з багіняў славянскага дахрысціянскага пантэона. У адным з чэшскіх пісьмовых помнікаў (1202 г.) Л. атаясамліваецца з Венерай. У польскіх крыніцах пачатку XV ст. згадвалася, што Л. пакланяюцца ў час летніх святаў (асабліва на Тройцу). Святкаванні суправаджаліся песнямі і рытуальнымі скокамі. У польскай легендзе XVI ст. пра заснаванне кляштара на *Лысай гары* адзначалася, што на тым месцы раней быў «храм трох ідалаў, якіх звалі Лада, Бода і Леля». Святкаванні там адбываліся ў першы дзень мая, а таксама на *Зялёныя святкі*. Археолагі выявілі на гары рэшткі культавага месца. У складзеным у Кіеве «Сінопсісе» Інакенція Гізеля (1674 г.) і Густынскім летапісе XVII ст. прыводзяцца больш старажытныя звесткі, што Л. называецца «богом веселия и всякого благополучия», якой прыносілі ахвяраванні, калі бралі шлюб. Паводле сведчання М. Стрыйкоўскага, літоўцы XVI ст. прыносілі ў ахвяру Л. *белага пеўня*, а паміж 25 мая і 25 чэрвеня спявалі песні, у якіх славілі Ладу як «вялікае наша божышча». Л. згадваецца таксама ва ўсходнеславянскіх і сербскахарвацкіх песнях, прысвечаных гуканню вясны і *Купаллю*, а таксама ў вясновалетніх песнях–малітвах пра *дождж*. У харвацкіх песнях (запісы канца XVIII і першай паловы XIX ст.) Л. называецца божышчам. Ва ўсходнеславянскіх вяснянках зварот да «маці Л.» дублюе звароты да Бога ці Божай Маці. Згодна з А. С. Фамінцыным, у Балгарыі ў XIX ст. звярталіся да багіні Л. Па звестках Т. Нарбута, у Літве (магчыма, мелася на ўвазе і Беларусь) «Л. ушаноўваюць як вялікую багіню». Пазней імя Л. у песнях ператварылася ў прыпеў. Распаўсюджаны прыпеў «Ой, Дід–Ладо!», як мяркуюць, паходзіць ад балцкага рытуальнага воклічу «Dedis Lado!», што ў перакладзе з літоўскай азначае «Вялікая Лада». Адсюль вынікае, што Л. у міфалогіі была вядомая яшчэ ў часы балта–славянскага моўнага адзінства, г. зн. яшчэ ў часы бронзавага веку. Б. Рыбакоў збліжае Л. і старажытнагрэцкую Лето, багіню, якая нарадзіла ад Зеўса Апалона і Артэміду. А. Ф. Лосеў пісаў, што імя Лето паходзіць ад лікійскага lada — «жонка, пані, маці». Ад кораня «лада» паходзіць шмат вытворных слоў (ладаваць, ладкаваць, лады, ладзіны, ладаванне, Ладино хоро, Ладино коло, Ладуванье ды інш.), якія ў розных славянскіх мовах абазначаюць паняцці, звязаныя са сватаннем, заручынамі, вяселлем, варажбой пра нарачонага, вясновымі карагодамі. Слова «Лада» ў гаворках заходняй Браншчыны азначае «нялюбы муж», у верхнелужыцкай мове lado «распусніца», у старачэшскай lada «цнатлівая дзяўчына», у сербскахарвацкай лада — паэтычная назва замужняй жанчыны, у балгарскай лада — «другая дачка ў сям'і», што ў вясельнай цырымоніі ідзе па ваду, з якой пасля, варожачы, дастае пярсцёнак. Этымалагічна гэта

звязваецца з індаеўрапейскім *veldh — «валодаць, панаваць» > *vladha. Згодна з этымалогіяй А. М. Трубачова, «лада» паходзіць з індаеўрапейскага кораня *al — «расці», *al–dho–s — «які вырас».

З імаверных звестак пра Л. вынікае, што яна была вялікай багіняй вяснова–летняй урадлівасці і апякункай шлюбаў.

Літ.: *Митрополит Іларіон*. Дохристиянські вірування українського народу. Київ, 1994; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 74—79; *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1894. Вып. I; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 5. К—Л. Мн., 1989.

Э. Зайкоўскі

ЛАДДЗЯ́, **карабе́ль, човен**, сродак для пераправы праз вадаёмы. У міфалогіі фігуруе Л. *смерці* і Л. уваскрэсення. З вобразам Л. смерці звязана яе роля ў пахавальным абрадзе (спаленне ў Л., пахаванне ў Л., адпраўленне *нябожчыкаў* у Л. у мора і да т. п.). Карабель выступае як каўчэг, у якім людзі ыратоўваюцца ад патопу. Міфічны карабель непатапляльны і бессмяротны ў тым выпадку, калі ў ім знаходзяцца героі–продкі або святыя. У паданнях і былінах карабель, што плыве па моры, часта ўспрымаецца як вобраз *лёсу*. Як Л. мёртвых, так і багацце, *золата* ў балта–славянскай міфалогіі павінны былі належаць нейкаму хтанічнаму божышчу.

У Беларусі з цудоўнымі чаўнамі звязаныя некаторыя паданні пра схаваныя *скарбы*. Так, у в. Ашмянец Смаргонскага р–на лічаць, што пад каменем знаходзіцца залаты човен або човен з *золатам*. У в. Маскавічы Браслаўскага р–на расказваюць паданне, што на гарадзішчы закапана срэбраная Л. або Л. са зброяй, а ў возеры затоплена залатая Л.

Літ.: *Анучин Д.* Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда // Древности. Т. 14. М., 1890; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 48—51; *Новичкова Т. А.* Сокол–корабль и разбойничья лодка (к эволюции разбойничьей темы в русском фольклоре) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 182—192.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ЛАЗА́, від расліннасці і элемент ландшафту, часцей гэта пагранічная прастора паміж *полем* і *лесам*, нівай і *возерам*, вёскай і *балотам*. У фразеа– і парэміялагічнай спадчыне Л. настойліва і рэгулярна характарызуецца як дэманічны локус, прыстанішча *чорта* («Як чорт з лазы», «Я табе пра гарбузы, а ты мне тарочыш пра чорта з лазы», «Не ідзі ў лозу, бо ў капелюшы да с каляскою вуйдзе», «Да і чорты ў лозу» — пра завяршэнне справы). Адным з эўфемізмаў чорта выступае выраз: «той, што лозамі трасе» (Палессе).

Згодна з паданнямі, пасля асвячэння Ярдані чэрці выходзяць з вады, дзе зімой жылі, і селяцца менавіта ў лазняку. З Л. звязаны і яшчэ адзін дэман — *Вадзянік*: яго ганяе *Бог* — да Хрышчэння вадзянік сядзіць у вадзе, затым пераходзіць у Л., таму і завецца лазавіком, потым на сушу, і толькі пасля Спаса трапляе зноў у ваду.

У павер'ях беларусаў у вадзе жыве асобны дэман — *Лознік*, *Лазавік*. На выгляд ён уяўляўся старэнькім карлікам, не большым за пазногаць, аднавокім, з аршыннай *барадою*. Асноўная яго рыса — гуллівасць: лазавік хаця і прымушае людзей блукаць па балоце, але не даводзіць іх да гібелі.

Л. як памежны локус, за якім пачынаецца іншасвет, выступае ў замоўных формулах–адсылках побач з лясамі і балотамі: «уроцы... ідзіця за

ніцыя лозы, за цёмныя лясы, сухія балаты». Ніцыя лозы з'яўляюцца прыстанішчам дэманалагізаваных вобразаў *хваробаў*: «скула, ідзі на мха, на балата ... там табе пiць–гуляць, ніцыя лозы ламаць».

Літ.: *Довнар–Запольский М. В.* Исследования и статьи. Т. 1. Киев, 1909. С. 283; *Романов Е.* Белорусский сборник. Т. 8. Вильна, 1912. С. 292; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогii. Гомель, 1995. С. 94; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 63.

Т. Валодзіна, М. Малоха

ЛАЗАВÍК, лясны дух, які жыве ў *лазе* (параўн. з *Лознікамі*). Народнае ўяўленне малявала яго старэнькім аднавокім карлікам, велічынёю не большым за *пазногаць*, аднак з доўгай аршыннай *барадою* і з доўгаю, у сем сажняў, пугаю ў руцэ. Маленькі домік Л. атуляюць *балоты*, у ім няма ні *вокнаў*, ні *дзвярэй* — толькі маленькая адтуліна ў страсе, праз якую залазіць сам гаспадар. Дом Л. недаступны для людзей: пры набліжэнні чалавека ён увесь час аддаляецца ад яго. Калі Л. расхаджвае па балотах, яго адразу можна пазнаць: адзінае яго вочка бліскае, як агеньчык. Аналагічны ці блізкі міфічны персанаж быў вядомы ў беларусаў пад імем *Балотніка*, Вадовіка.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 101—102; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогii. Гомель, 1995. С. 94.

У. Васілевіч

ЛÁЗНІК, **Ла́зеннік, Ла́зеншчык, Ба́ннік**, у беларускіх вераннях дух — жыхар і гаспадар *лазні*. Жыве за печчу–каменкай ці пад палком. Перважна нябачны або падобны на *Вадзяніка*. Лічыўся найбольш злосным сярод іншых сядзібных нячысцікаў, што тлумачыцца месцазнаходжаннем лазні на мяжы свету Культуры (прасторы, засвоенай чалавекам) і Прыроды. Адсюль важная роля лазні ў калядных *варожбах*. Незамужнія дзяўчаты падыходзілі да вусця печы–каменкі, задраўшы *спадніцы*, або засоўвалі руку ў дымнік: калі Л. дакранецца калматай рукой — будзе багаты жаніх, калі голай — бедны.

Л. палохае ці карае (калецтвам ці нават смерцю) тых, хто мыецца ў лазні пасля *поўначы* ці *заходу Сонца*, бо сам любіць памыцца і папарыцца ў гэты час. Калі ж хто затрымаецца ў лазні так позна, то Л. пачынае кідаць у яго камяні з печкі, імкнучыся забіць парушальніка, або палохае яго ненатуральным храпам, сіпеннем, віскатам, рогатам і да т. п. Каб залагодзіць Л., у новую лазню прыносілі ахвяру — *хлеб* ды *соль* — ці закопвалі пад ганкам *чорную курыцу*, а таксама пакідалі яму ваду і *венік*, каб Л. змог памыцца. Але пры пераходзе сям'і ў новую сялібу Л. у адрозненне ад *Хатніка* ў яе не запрашалі. У тым выпадку, калі Л. пакідаў лазню, яна павінна была абавязкова згарэць ці разбурыцца. Да гэтага яго маглі ўзрушыць апрацоўка пянькі і *лёну* ў лазні, таму што кастрыца вельмі раздражняе Л. Гл. таксама *Лазня*.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 70; *Никифоровский Н.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912. С. 289.

У. Лобач

ЛА́ЗНЯ, **ба́ня,** прызначаная для мыцця пабудова. Як нежылое памяшканне Л. пазбаўлялася такіх адзнакаў чалавечай прасторы, як абразы, свечкі і падобныя ім атрыбуты, і таму належала да месцаў патэнцыйнай прысутнасці чужога і варожага. На думку А. К. Байбурына, сувязь Л. з негатыўнымі ўяўленнямі тлумачыцца перш за ўсё тым, што Л. у народнай свядомасці асэнсоўвалася як месца сутыкнення, барацьбы дзвюх стыхій — стыхіі *вады* і стыхіі *агню*, спалучэнне якіх можа прывесці да цяжкіх вынікаў (параўн. забарону піць ваду ў Л.). Невыпадкова, што Л. як «нячыстая» пабудова звычайна месціцца не побач з домам ці хлявом, а на мяжы сялібы. У вераваннях Л. апекаваў свой асобны дух — *Лазнік*, лазеншчык, баннік, істота помслівая і агрэсіўная. У беларусаў існавала сістэма «этыкетных» правіл паводзінаў у Л.: пры ўваходзе прамаўлялася формула: «Хрышчоны — на палок, нехрышчоны — з палка», пры выхадзе: «Табе, баня, на стаянне, а нам — на здароўе». Паводле народных уяўленняў, «у Л. ... кажан раз пасля людзей чэрці мыюцца».

Разам з тым прысутнасць у Л. чалавека, утылітарная прагматыка не дазвалялі адназначна далучыць Л. да чужой, варожай тэрыторыі. Л. станавілася маргінальнай зонай, месцам кантакту з іншасветам і таму найбольш зручнай прасторай для чарадзейства, магіі, *варажбы*. У Беларусі варожбы ў Л. замацаваныя пераважна за *Масленкай*: дзяўчаты, задраўшы *спадніцы*, станавіліся да *акна* і чакалі знака ад «банніка» — калі ён дакранаўся голай рукой, гэта прадвяшчала беднага жаніха, калі калматай — багатага. Менавіта ў Л. моладзь збіралася для калектыўных, гульнёвых дзеяў (гл. у прыпеўцы: «Цецярук, цецярук, хадзі ў баню мыцца. // — Не пайду, не пайду, будуць дзеўкі біцца. // — Цецярук, цецярук, хадзі ў баню парыцца. // — Не пайду, не пайду, дзеўкі сваруцца». З ліку каляндарных абрадаў, у якіх задзейнічана Л., вылучаецца *Купалле*: дзяўчаты ў Л. пралі *левай* рукой *лён* і спрадзенымі *ніткамі* пераблытвалі вуліцу — у такой нітцы заблытаецца карова вясковай чараўніцы. Такім чынам, Л. — месца далучэння чалавека да іншага свету (нездарма і *Баба Яга* героя поіць, корміць і ладзіць для яго Л.).

Але перш за ўсё Л. — локус для рытуалаў пераходнага характару, ініцыяльных абрадаў. Таму Л. тапілася ў пераломныя, вызначальныя моманты жыцця чалавека — яна станавілася месцам ізаляцыі парадзіхі ў час *родаў* і пасля іх; пераважна ў рускіх рытуальнае наведванне Л. уваходзіла ў вясельны комплекс, і, нарэшце, Л. рыхтавалі перад кожнай памінальнай вячэрай. У Мінскай губерні Л. лічылася неабходнай напярэдадні саракавога дня пасля смерці гаспадара: для памерлага на акне клалі адзенне, ручнік, пакідалі венік і мыла. Ініцыяцыйны характар мыцця ў Л. адлюстраваны ў казачным сюжэце пра падчарку і *чорта*. У аснове медыцынскіх рытуалаў, якія адбываліся ў Л., ляжыць той жа ініцыяльны матыў «смерці–ўваскрэсення». Зыходны ж сэнс лазневай «свяшчэннадзеі», на думку вучоных, звязаны не з мыццём (стыхія вады), а з параннем — «выпяканнем» у агні печы, калі лазенныя рытуалы могуць быць супастаўленыя з тэхналогіяй кавальства.

***Літ.*:** *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 87—88; *Запольский М*. Чародейство в Северо–Западном крае // Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 71; *Коваль У. І.* Народныя

ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 95; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 60; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912. С. 211; *Теребихин Н. М.* Сакральная география Русского Севера (религиозно–мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск, 1993. С. 126—127; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 247—252.

Т. Валодзіна

ЛАМЕ́Ц, ліхі дух, магчыма, эўфемістычная назва чорта. Згадваецца ў выслоўях і праклёнах на Палессі (Тураўшчына): «От нема на вас ломца!», «Ламец ёго знае, дзе воно», «Коб цебе ломец ухопіў!», «Ліхого і ломец не берэ!» і пад.

***Літ.*:** Тураўскі слоўнік. Т. 3. Мн., 1993.

С. Санько

ЛАПА́ТА ХЛЕ́БНАЯ. Сімвалічны сэнс Л. х. найперш выяўляецца ў рытуалах «перапякання дзіцяці», калі хворае дзіця на ёй «содзіцца» на хвілінку ў *печ*. У аснову гэтага дзеяння закладзеныя ўяўленні аб сімвалічнай тоеснасці чалеснікаў печы і мацярынскага ўлоння. Дзіця як бы вяртаецца назад у чэрава маці, каб нарадзіцца зноў «новым» і здаровым. Адыгрывае ролю і зварот у дадзеных рытуалах да свету продкаў і чароўнай прыроды *агню*. У кантэксце *вяселля* сімволіка Л. х. непасрэдна судачыняецца з сімволікай *каравая* і таму выяўляе ідэі багацця і ўраджаю, *шлюбу* і культу продкаў, ідэі самога *роду*; належнае месца займае і фалічная метафарычнасць Л. х.

Л. х. у сваім семантычным полі захоўвае і тыя агульныя рысы, што аб'ядноўваюць яе з іншымі прадметамі пячнога начыння. Напрыклад, яе выкідвалі на вуліцу дзеля абароны ад *граду*.

***Літ.*:** *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 43—46; *Топорков А. Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян //Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114—118.

Т. Валодзіна

ЛА́ПЦІ, у «космасе» традыцыйнага ладу рэпрэзентуюць трэцюю, ніжнюю частку Сусвету. У вераваннях яны становяцца неадлучным атрыбутам *нябожчыка*, матэрыяльным увасабленнем яго нялёгкага падарожжа. Новыя Л. клалі ў труну, каб ён «знасіў» іх у *дарозе*. На дадзеную семантыку накладаецца і сімволіка Л., якая стасавалася са значэннем у народнай культуры *нагі* і ўласна ступні, што непасрэдна злучалі чалавека з падземным царствам. Адсюль, па–першае, выразныя медыятыўныя рысы Л., а па–другое, далучанасць яго, бадай, да кожнага хтанічнага персанажу: у Л. перавозілі ў новую хату *Дамавіка*, іх ахвяравалі *русалкам* і *Вадзяніку*. У пэўнай ступені як сродак перамяшчэння на «той» свет Л. выступае ў якасці функцыянальнай замены дамавіны — у яго змяшчалі дзіцячае месца, клалі абстрыжаныя *валасы*, у ім вывозілі з хаты прусакоў ды інш. Возячы зямлю менавіта ў Л., у які быў запрэжаны *чорны певень*, лічылася адно магчымым пахаваць *Змея–Цмока* ды спыніць наведванне дома нябожчыкам–*вупырам*. Будучы прадметам–медыятарам, Л. не толькі забяспечвалі кантакт з тым светам, але і перакрывалі яму доступ у справы чалавека. На думку У. Коваля, падставай выкарыстання Л. у якасці магічнага прадмета з'явіўся засцерагальны характар крыжа, бо Л. плялі «крыжыкамі», і прадукавальная сімволіка вузла (праз завязванне на Л. лыка і абораў, забарсняў).

Эратычна–генітальная метафарычнасць самога *абутку* і шлюбны падтэкст абування абумовілі надзвычайную папулярнасць Л. у колішняй беларускай вясельнай абраднасці: у час сватання і ў больш познія часы кралі чаравікі маладой, праз маніпуляцыі з Л. падкрэслівалі страту дзявоцкасці і да т. п. У вазок нявесты, калі тая ўжо ад'язджала да жаніха, сяброўкі кідалі свае Л., каб «павыцягвала іх з дзевак». Цікава згадаць і згублены чаравічак Папялушкі, які характарызуецца як элемент дзявоцкасці, сімвалічны прадстаўнік самой дзяўчыны, з дапамогай якога тую можна знайсці і сватаць за сябе. А беларускія дзяўчаты верылі, што развязванне аднаго з Л. сведчыць пра тое, што нехта цябе ўспамінае і сумуе.

Стаптаныя Л. (атопкі) нельга было кідаць абы–дзе, а трэба было класці іх на дах. Л. выкарыстоўвалі і ў якасці магічнага сродку, які, лічылі, мог уплываць на плоднасць *жывёлы* і ўраджайнасць *раслін*.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 180; *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 142—152; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 96—97.

Т. Валодзіна

ЛА́СКА, **ла́сіца, ла́стка, дамаві́к, язду́н** (Mustela nivalis, прасл. *lasica), самы маленькі драпежы звярок з сямейства куніцавых. Вылучаецца выключнай крыважэрнасцю, смеласцю, спрытнасцю, пранырлівасцю. Селіцца паблізу ад жытла, дзе і палюе пераважна на свойскую птушку або на мышэй, але можа пакусаць быдла і нават напасці на чалавека. Актыўнасць праяўляе ўначы. Назва Л. звязана з бел. падласы «белабрухі, светла–карычневы» і матывавана характэрнай афарбоўкай яе поўсці. Хаця рабіліся спробы вытлумачэння гэтага слова як выніку табуявання словам ласка «пяшчота, лагоднасць» (А. М. Трубачоў, Т. У. Цыўян).

Л. мае выразную жаночую шлюбна–эратычную сімволіку, як і іншыя прадстаўнікі сямейства куніцавых (гл. *Куніца*). Несумнеўная сувязь Л. з «іншасветам». У фальклорных тэкстах найбольш адбілася шкадаснасць гэтага звярка. Так, паводле павер'яў, у Л. могуць ператварацца *ведзьмы малочныя*. У казцы «Сын селяніна вызваляе царэўну ад смерці» герой гоніцца ў лесе за Л., якая заводзіць яго ў самыя нетры, дзе баба–чараўніца ператварае яго і яго звярэй у камяні (гл. *Акамянелыя істоты*). Найбольшую шкоду Л., паводле павер'я, прыносіла *каровам* і *коням*, якіх, прабраўшыся ўначы ў хлеў, заязджала і мучыла, як *Хлеўнік*, злізваючы салёны пот жывёлы. Адсюль яе дыялектныя назвы «дамавік», «яздун». У якасці *абярэга* ад такой Л. у хляве вешалі забітую *сароку*. Абараняў ад Л.–хлеўніка і вуж–даільшчык, які жыў у хляве і харчаваўся непасрэдна малаком кароў, якіх і ахоўваў. Аднак, паводле іншага павер'я, Л. мучае не ўсякую жывёлу, а як і хлеўнік, толькі адрознай ад яе масці. Таму стараліся прыкмеціць, якой масці ў гаспадарцы вядуцца Л. Існавалі і павер'і, што калі Л. прабяжыць пад жывёлай, то самкі губляюць малако, карова пачынае мачыцца крывёй, а самцы страчваюць здольнасць да аппладнення. Калі ж Л. пераскочыць праз ляжачую жывёлу, то тая ападае на ногі і выратаваць яе можна толькі перагнаўшы Л. у адваротным кірунку.

Аднак не выключана, што некалі Л. магла мець больш высокі анталагічны статус (жонкі Грымотніка ў

сюжэце яе пакарання за сувязь з антаганістам бога). Прынамсі, у дзіцячых тэкстах кумулятыўнага тыпу Л. характарызуецца як божая ткалля: «— Ласачка, ласачка, дзе ты была? // — У бога жыла. // — Што рабіла? // — Кросна ткала...» Дарэчы, у канцоўках гэтых тэкстаў рэалізуецца і шлюбны матыў: «... А дзе тыя дзеўкі? // — Хлопцы замуж пабралі...»

Літ.: *Гура А. В.* Ласка // Славянская мифология. М., 1995. С. 240—242; *Гура А. В.* Ласка (Mustela nivalis) в славянских народных представлениях // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 121—138; Жывёльны свет: Тэматычны слоўнік. Мн., 1999. С. 30; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 104; Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 85—86, 128; *Судник Т. М.*, *Цивьян Т. В.* К реконструкции одного мифологического текста в балто–балканской перспективе // Из работ Московского семиотического круга. М., 1997. С. 238; *Цивьян Т. В.* К мифологическим обоснованиям одного случая табу: ласка (Mustela Vulgaris) // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 187—193; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 5. К—Л. Мн., 1989. С. 242—243.

С. Санько

ЛА́СТАЎКА, чыстая, святая птушка, надзеленая жаночай сімволікай. У песнях прыпадабняецца да Божай Маці: «Ой на Дунаічку та на беражочку // Там ластавачка та купалася. // То не ластавачка, то Божа Маці...» У легендзе аб укрыжаванні Хрыста Л. старалася палегчыць яго пакуты, вымала калючыя таркі з вянца і падносіла ваду. Таму звітае гняздо Л. ва ўяўленнях беларусаў забяспечвае шчасце ў доме, і вялікі грэх яго разбураць.

У беларусаў пашыраныя павер'і аб зімаванні Л. у вадзе (гл. аб гэтым у архаічным песенным сюжэце: «І да раілася пчолачка // Да ў вяршэчку сосанькі. // Да вылятала ластаўка // Сы–пад сіняга возера, // Сы–пад белага каменя. // Папытайце, дзеўкі, у ластаўкі...»). Перад намі сімвалічнае ўзнаўленне карціны свету з усімі яе асноўнымі складнікамі: сярод вады камень, на якім знаходзіцца Сусветнае дрэва з пчоламі на вяршыні. Але Л. адведзена месца на ніжнім полюсе светабудовы, што можа стасавацца з матывам вяртання казачнага героя з падземнага царства менавіта на птушцы. Усё гэта яшчэ раз сведчыць аб прынцыповай адсутнасці ў беларусаў ідэі *пекла* і аб уяўленнях пра размешчанасць *выраю–раю* па ўсе чатыры бакі свету.

Вобраз Л. як райскай птушкі ўвасоблены і ў іншых вераваннях: яна прыносіць вясну і выклікае гаспадара ў зімовых песнях.

Літ.: Вясновыя песні. Мн., 1979. С. 246; Гура А. В. Ласточка // Славянская мифология. М., 1995. С. 242—243; Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 142; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 246.

Т. Валодзіна

ЛЕ́БЕДЗЬ, рэдкая ў прыродзе *птушка*, здаўна быў аб'ектам подзіву і паэтычнага натхнення нашых продкаў. Белы Л. — улюбёны вобраз традыцыйнай паэзіі, ён служыць сімвалам вернасці ў каханні (птушка манагамная), хараства, чысціні, святасці. Амаль поўнае знікненне Л. з вадаёмаў нашай азёрнай і рачной краіны (даверлівая птушка была вельмі лёгкім і жаданым прадметам палявання) патрабавала нейкага тлумачэння. Міф спрабуе знайсці карэнныя прычыны такога становішча і пачынае шукаць іх «ад патопу». Паводле яго, калі Яной пачаў збіраць усё жывое на карабель, каб ратаваць іх ад «затопу», моцны птах лебедзь на імя Страцім надумаў самастойна

плаваць па водах. Але на яго населі розныя птушкі, што плаваць не ўмелі, і патапілі яго. Таму і няма цяпер нашчадкаў гэтай птушкі. У творы Максіма Багдановіча «Страцім–лебедзь» праводзіцца думка пра трагічнасць лёсу асобы, якая, ратуючы іншых, слабых, неразумных, сама мусіць гінуць.

Як і іншыя вадаплаўныя птушкі (перадусім *качкі*), Л. звязаны з першымі фазамі касмагенезу. Так, у адным з касмаганічных паданняў менавіта Л. (д'ябал у вобразе Л.) здабывае пяску са дна мора, з якога *Бог* стварыў роўную, шырокую *зямлю*. Але Л.–чорт прыхаваў у носе крыху гэтага пяску і панатварыў з яго *балоты* і *горы*. У гэтым паданні Л. выступае як персанаж, якому падуладная водная прастора. Гэтая ж ідэя абыгрываецца і ў легендзе пра паходжанне назвы сялібы «Лебедзева Дно». У гэтай легендзе апавядаецца, што некалі на сярэдзіне вялікага возера жылі Л. Людзі не чапалі гэтых высакародных птушак, бо лічылі, што менавіта яны ахоўваюць возера, будуюць і рамантуюць схаваныя пад вадой дамбы і плаціны, чым утрымліваюць возера між высокіх пагоркаў. Толькі аднаго разу нейкі ліхі чалавек застрэліў Л.–важака, і птушкі пакінулі возера. Вельмі хутка разбурыліся без дагляду плаціны і дамбы, і вада з возера абрынула ў рэчку, нарабіўшы вялікія разбурэнні ў наваколлі (яшчэ адна рэалізацыя матыву «Л. і патоп»). Магчыма, што некаторыя «хтанічныя» рысы ў вобразе Л. абумоўленыя не толькі яго сувяззю з вадой (пачатковымі водамі), але і *белым* колерам яго пер'я, якім часта Л. і сімвалізуецца, як, напрыклад, у загадках: «Што бела не белячы?» — «Лебедзь» (параўн. пра *ворана*: «Што чорна не чэрнячы?»).

У Свіслацкім р–не запісана паданне пра паходжанне чорных Л. Апавядалі, што некалі на месцы невялічкага ляснога возера стаяў замак, у якім жыў граф са сваёй дачкой, якая палюбіла маладога конюха. Даведаўшыся пра гэта каханне, жонка графа пракляла і дачку і яе каханага, і апоўначы, калі тыя гатовыя былі ўцячы з замка, замак праваліўся пад зямлю і на яго месцы разлілося возера. З таго часу якраз апоўначы прылятаюць на возера два чорныя Л. і плаваюць кругамі, не могучы наблізіцца адзін да аднаго дзеля матчынага праклёну.

Найчасцей Л. сімвалізуе жаночы пачатак, пра што можа сведчыць і касмаганічная роля Л., і ператварэнне Л. (наагул вадаплаўных птушак) у дзяўчат–прыгажунь у чарадзейных казках, і загадкі накшталт: «Белы лебедзь на блюдзе не быў, усе людзі елі» з адгадкай «грудзі маці».

У шэрагу выпадкаў у выніку балта–славянскай моўнай інтэрферэнцыі Л. могуць выступаць як *галубы* паводле падабенства з літоўскай назвай лебедзя gulbė, прынамсі, у тэкстах накшталт: «— Ой ты, сіненькі галубочак, // Дзе бываў, лётаў далёка, // Дзе бываў, лётаў далёка? // Да ці быў жа ж ты на моры? // Ой, ці быў жа ты на моры, // На сінюсенькім азёры?»

***Літ*.:** Загадкі. Мн., 1972. С. 346, 382; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 42, 300—301, 396; *Максім Багдановіч*. Збор твораў. Т. 1. Мн., 1968. С. 274—275.

Л. Салавей, С. Санько

ЛЕ́ВЫ. У міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў локус Л. надзелены адмоўным адценнем і стасуецца з прыродным, хаатычным, неасвоеным пачаткам, які супрацьстаіць чалавеку. У шэрагу асноўных мадэлеўтваральных бінарных апазіцый Л.

адпавядае катэгорыям зла, нізу, захаду, поўначы, таго, што знаходзіцца за спінай чалавека, чужога, руху супраць сонца, смерці, жаночага пачатку.

Калі *правае* дамінуе ў структуры жыццепрадукавальных рытуальна–абрадавых комплексаў (*вяселле*, радзіны, провады ў войска), то Л. вызначае характар паводзін, накірунак дзеяння і арыентацыю найважнейшых атрыбутаў у парадыгме пахавальна–памінальнай абраднасці. На жалобны *стол* абрус клалі Л. бокам, удзельнікі трапезы заходзілі за стол супраць сонца (справа налева), жанчыны садзіліся за сталом бліжэй да *печы*, злева ад уваходу, навалачку для *нябожчыка* сшывалі таксама справа налева, у гэты ж бок закручвалі анучы на нагах нябожчыка.

Касмаганічны акт першатварэння, адлюстраваны ў беларускай міфатворчасці, толькі апасродкавана тлумачыць, чаму менавіта такім чынам адбылася палярызацыя каштоўнасных арыенціраў у структураванні культурнай айкумены. Калі на працягу светлавога дня сонца рухаецца з усходу на захад (справа налева), то ноччу, калі яно трапляе ў царства смерці, «таго» — перавернутага — свету, яно павінна прайсці шлях у адваротным накірунку — справа налева, каб раніцай зноў з'явіцца над гарызонтам на ўсходзе.

Касмаганічны універсум структуравання прасторы на правае/Л. як супрацьстаянне Гармоніі і Хаосу або Жыцця і Смерці абыймае практычна ўсе сферы дзейнасці нашых продкаў. У народных казках камень–валун прадказвае галоўнаму герою, які стаіць на раздарожжы і разважае аб выбары далейшага накірунку руху: налева пойдзеш — смерць знойдзеш. У народных замовах, скіраваных на нанясенне шкоды чалавеку або яго гаспадарцы, чараўнік адпраўляецца на захад, у Л. бок ад свайго жытла. Адпаведна ў народных прыкметах вецер, які дзьме з захаду, прыносіць змену надвор'я, яго пагаршэнне.

Калі чалавеку далі што–небудзь, а ён адчуваў, што даў благі чалавек, то адоранае ён клаў Л. рукой за спіну на стол. Чалавек, які знянацку спужаўся чаго–небудзь, тройчы павінен быў плюнуць праз Л. плячо.

Для таго каб у хаце не пераводзіліся *грошы*, аддаваць іх трэба правай рукой і забіраць назад Л. Існуе забарона наліваць *віно* Л. рукой гасцям, якія сядзяць за сталом насупраць.

З універсальнай матрыцай каштоўнасных арыентацый паганскай традыцыі стасуюцца і апазіцыянеры хрысціянскай культурнай парадыгмы. Калі справа ад чалавека знаходзіцца анёл, то з Л. боку — д'ябал–спакуснік.

Літ.: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно–семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; *Иванов Вяч. Вс.* Левый и правый //Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 43—44; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Крук І. І.* Славянская міфалагічная мадэль свету: бінарная апазіцыя правае/левае //Чалавек. Этнас. Тэрыторыя: Праблемы развіцця заходняга рэгіёна Беларусі. Брэст, 1998. С. 203—208; *Толстой Н. И.* О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый—левый*, *мужской—женский* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 169—183.

І. Крук

ЛЕС, элемент ландшафтавага коду традыцыйнай беларускай мадэлі свету, які разам з іншымі элементамі гэтага коду (*полем*, *стэпам*, *рэкамі*, *азёрамі*, *гарамі*, *камянямі*) на свой лад структуруе прастору «гэтага» свету, будучы семантычна вельмі адрознымі. Яны, як правіла, маюць

памежныя або медыяльныя функцыі, здзяйсняючы як бы склейку або розных частак «гэтага» свету, або розных светаў паміжсобку. Аднак семантычны градыент у гэтым кодзе задаецца ў нашых казках парай Л. — стэп, якія прымаюць на сябе і пэўныя касмалагічныя канатацыі дзеля скарэляванасці з парай «гэты свет» — «іншы свет».

Л., безумоўна, грае адну з галоўных роляў у структураванні казачнай эпічнай прасторы. Гэтая роля выяўляецца, у прыватнасці, у тым, што ў двух тамах «Чарадзейных казак» з серыі «Беларуская народная творчасць» (усяго 219 казак) лексема «лес» (і сінанімічныя ёй лексемы «пушча» і «бор») сустракаецца 502 разы і ледзь не ў кожнай казцы. Зразумела, што гэткая папулярнасць Л. у беларускім фальклоры цалкам натуральная. Здзівіць магло б якраз адваротнае ў дачыненні да культураў лясной зоны, да ліку якіх належыць і беларуская традыцыйная культура.

У бальшыні дуалістычных міфалогій Л. уваходзіць у якасці адмоўнага полюса ў адну з падставовых апазіцый «паселішча»—«лес», рэпрэзентуючы стыхію, варожую чалавеку. Уяўленні пра Л. як пра добры ці, прынамсі, не безварункава варожы даволі рэдкія ў традыцыйных міфалогіях. Беларуская традыцыя якраз належыць да гэткага рэдкага тыпу. Пацвярджаецца гэта некалькімі паказальнымі прыкладамі: 1) вельмі часта галоўны герой нашых казак — гэта чалавек Л.: або паляўнічы («ахвотнік», «егар»), або ляснік, або проста лясны жыхар. Дарэчы прыгадаць, што паляўнічым быў і легендарны першапродак беларусаў князь *Бай* (ці Бой); 2) чароўнай жонкай галоўнага героя становіцца дачка або ўнучка гаспадыні лесу; 3) сама бабка, гаспадыня лесу, або гаспадар лесу дапамагаюць галоўнаму герою ў яго прыгодах.

Семантычныя асаблівасці Л. праяўляюцца ў пераважным акцэнтаванні вертыкальнага накірунку і вертыкальных рухаў, асабліва ў паваротных пунктах сюжэту. Вылучанасць у лесе вертыкальнага накірунку падкрэсліваецца самымі рознымі сімвалічнымі і паэтычнымі сродкамі. Так, лясны гаспадар ці лясная гаспадыня або іх унучкі ці дочкі маюць уладу над насельнікамі ўсіх трох галоўных сфер касмічнай вертыкалі: над «гадамі паўзучымі» (касмалагічны «Ніз»), над «розным звяр'ём» («Сярэдзіна») і над «розным птаствам» («Верх»). Але цікава, што дарогу ў «іншы свет» — мэту вандроўкі галоўнага героя — як правіла, ведаюць і здольныя па ёй правесці героя прадстаўнікі ніжняй касмічнай сферы (*жаба* або лягушка). Яны па натуральных прычынах увесь час знаходзяцца паблізу «іншага свету». Прычым прывязка да сваёй сферы ў іх нагэтулькі моцная, што кульгавую жабку герой нават не можа паднесці (г. зн. падняць у сярэдзінную сферу), бо іначай яна дарогі не знойдзе. Аднак часам правадырамі героя ў «іншы свет» аказваюцца насельнікі сярэдняй сферы (напрыклад, воўк) як тыповыя медыятары. А вось з таго свету на гэты белы свет героя часта выносіць цудоўная *птушка*. У кожным разе маршрут героя адбываецца па, гэтак бы мовіць, вертыкалізаванай гарызанталі: з гары — долу пры руху на «той свет» і з долу — ўгару пры вяртанні з «таго свету».

У адрозненне ад Л. як блізкага і ў багата якіх кантэкстах суаднесенага са сферай «свайго» стэп у казках амаль безварункава суаднесены са сферай «чужога»: ён сам знаходзіцца ў «чужой старане». Л. і стэп у нашым фальклоры супрацьпастаўленыя

і паводле прыкметаў *поўнага — пустога*. Будучы абодва медыяльнымі ландшафтавымі элементамі, яны пры гэтым аказваюцца па–рознаму прасторава арыентаванымі. У Л. пераважае вертыкальная арыентацыя, тады як у стэпе — гарызантальная. Л. апасродкуе дачыненні *Неба* (Верху) і *Зямлі* (Нізу), у стэпе гэтыя дачыненні беспасярэдныя, што ўласціва хутчэй раннім фазам касмагенезу. Л. семантычна маркіруе Поўнач і Верх, стэп — Поўдзень і Ніз. І, як вынік усяго, Л. аказваецца максімальна прыцягнутым да сферы сакральнага, а стэп — адпаведна да інфернальнай сферы. Задаваная сімваламі Л. і стэпу полюснасць ёсць, бадай, адна з найбольш яскравых асаблівасцяў прасторавай арганізацыі беларускай міфапаэтычнай мадэлі свету.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.* Лес // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 49; Легенды і паданні. М., 1983. С. 78; Чарадзейныя казкі. Ч. 2. Мн., 1978. С. 23—24, 29—31, 34, 44—46, 53, 61 ды інш.

С. Санько

ЛЕСАВІ́К, **Дабрахот,** ***Дабрахожы*****, Верасовы Дзядок, Ле́шы, Лясны́ Дзед, Лясны́ Хазя́ін, Лясу́н, Часной Ле́са**, у беларускай міфалогіі дух — увасабленне *лесу* як часткі прасторы, патэнцыйна чужой чалавеку. Кожны лясны масіў мае свайго гаспадара — Л., які апякуецца ўсімі звярамі і птушкамі (ратуе іх ад пажару, паляўнічых і г. д.). Л. пры неабходнасці мае здольнасць павялічвацца (у лесе) і памяншацца (у *полі*) у памерах. Выразна прасочваецца сувязь Л. з *левым* бокам (левым крысом захінае правае, левая пятка наперад і г. д.), што падкрэслівае яго апазіцыйнасць да сферы штодзённага жыцця чалавека. Дваістае стаўленне да Л. тлумачыцца як шкодай з яго боку (можа прымусіць блукаць, напалохаць чалавека, пазбавіць паляўнічай здабычы), так і дапамогай. У замовах Л. («правялікі пан», «справядлівы», «цар грозны») фігуруе як выратавальнік ад урокаў, крыксаў, згубы скаціны і нават нячыстай сілы. За паслугу з боку чалавека Л. можа надаць яму знахарскія здольнасці і спрыяць у лясных промыслах. З мэтай дасягнуць апошняга яшчэ ў канцы XIX ст. Л. прыносілі ахвяры; паляўнічыя, як і моцныя *чараўнікі* (Вяліжскі пав.), маліліся ў лесе.

Прасочваецца сувязь Л. з іншымі міфалагічнымі персанажамі. Будучы братам хатніку і палявіку, Л. выконвае ролю пастуха *ваўкоў* у дзень св. Юр'я або часам атаясамліваецца з апошнім.

Вобраз Л. быў распаўсюджаны па ўсёй тэрыторыі Беларусі, і вера ў яго служыла ўсталяванню своеасаблівай экалагічнай раўнавагі паміж Чалавекам і Прыродай (Лесам).

Пад уплывам хрысціянства Л. набывае рысы незвычайна злога і шкадоноснага нячысціка.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 77—78; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 101—103; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

У. Лобач

ЛЁД, паводле народнага светаразумення беларусаў, узнік ад дзеяння Бога: «от духненя божего дается лод и шириня вод на крузе» (параўн. загадку: «Палажыў бог пячаць, без жалеза не пачаць», а ў наіўнай карціне свету беларусаў і само *неба* ўтворана

Богам з Л.: «нижнее небо створил бог дня второго, а учинил е з леду яко з кристалу».

Сімвалічнае негатыўнае ўспрыманне Л. абумоўлена якраз тым, што ён паралізуе магчымасці *вады*. Л. — «мёртвая вада» ў міфапаэтычным успрыманні гэтай рэаліі. Так, у беларускай казцы царэўна адтала ад лёду пад палкім поглядам хлопца, але не аджыла датуль, пакуль ён не пакрапіў яе жывою вадою. Такім чынам, Л., як і вада, займае маргінальнае становішча паміж жывым і нежывым, бо ён валодае здольнасцю захоўваць аб'ект, які скоўвае, у адным і тым жа стане. З іншага боку, Л. (нароўні са *снегам*) — устойлівы атрыбут беларускай *зімы*, які выконвае ахоўную функцыю. Таму Л. выклікае і становучае яго ўспрыманне, бо ён спрыяе захаванню жывога.

Пазітыўныя характарыстыкі Л. абумоўлены найперш тым, што ён як пераўвасобленая вада захоўвае ў сабе яе плодную сілу:«Калі зімою часта бывае галалёд, то будзе вялікі траджай на ўсялякую пашню».

Становучым фактарам з'яўляецца і тое, што Л. цвёрды, моцны, цэласны, бо зацвярдзенне раўназначна стойкасці (параўн. зычэнне: «Будзь здаровенькі на ўвесь год, як калядны лёд»).

Разам з тым часовасць існавання Л., рэзкае пераўвасабленне яго ў першапачатковы стан (ваду) пры непрыдатных для яго абставінах абумовілі ўспрыманне Л. як нечага небяспечнага і няўстойлівага (параўн. народнае тлумачэнне сну ў беларусаў: лёдам ісці — «хтось хочэ здрадзіць» і ўстойлівыя выразы: «На лёдзе хату будаваць», «На лёдзе дурань хату ставіць»).

Літ.: Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Мн., 1997. Вып. 16. С. 328—329, 338; *Керлот Х.* Словарь символов. М., 1994. С. 288; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 40, 69.

Т. Рамза

ЛЁЛЯ, **Ля́ля**, адна з багіняў дахрысціянскага пантэона, багіня вясны. У адным з польскіх дакументаў 1420–ых гг. забараняюцца песні і скокі ў гонар ідалаў Lado, Ileli ды інш., якія практыкаваліся ў час *Зялёных святак*. У Чанстахоўскім рукапісе Яна з Міхочына (1423 г.) паведамлялася пра рытуальныя скокі ў гонар Lado, Ilely, Issaya, Jaya на Тройцу (г. зн. *Сёмуху*). У польскай легендзе XVI ст. пра заснаванне кляштара на *Лысай гары* паведамлялася, што там раней быў «храм трох ідалаў, якіх звалі Лада, Бода і Леля», святкаванні праходзілі ў першы дзень мая і на зялёныя святкі. У Густынскім летапісе і «Сінопсісе» Інакенція Гізеля (1674 г.) адзначалася пра «неких богов Леля и Полеля», маці якіх была Лада. У сярэдзіне XIX ст. беларусы святкавалі Ляльнік, які адзначаўся 22 красавіка (ст. ст.). Л. уяўлялі юнай, стройнай, прыгожай дзяўчынай. Пра самых прывабных дзяўчат звычайна казалі: «Прыгожая, як Ляля!» На Ляльнік дзяўчаты з усёй вёскі збіраліся на прасторным лузе і выбіралі са свайго асяроддзя самую прыгожую. Потым яе апраналі ў *белую кашулю*, рукі і стан упрыгожвалі зелянінай, а на галаву ўскладалі вянок з веснавых красак. Пасля дзяўчыну садзілі на ўзвышэнне, засланае зялёным дзірваном, і клалі пры ёй зялёныя *вянкі*, *хлеб*, *яйкі*, масла, тварог, ставілі *малако* і смятану. Дзяўчаты, узяўшыся за рукі, вадзілі вакол Лялі карагод і спявалі песню, у якой прасілі цёплай вясны і багатага ўраджаю. У адказ на песню Ляля дарыла дзяўчатам вянкі і частавала іх. Вянкі і травы, якія абвівалі Лялю,

захоўваліся цэлы год, да наступнага Лялльніка. Святкаванне Лялльніка вядома таксама блізу Крамянчуга на Украіне. Згодна з паведамленнем Б. Рыбакова, яму ў 1939 г. давялося назіраць, як «гулялі Лёлю» ў Курскай вобл. Жанчыны і дзяўчаты розных узростаў вадзілі вялікі карагод, узняўшы рукі да неба і прытопваючы. Пры гэтым спяваліся вясельныя песні. Мужчынаў не было нават паблізу. Вядомыя таксама беларускія аграрна–заклінальныя песні, звернутыя да Лялі. Песні сербскіх «кральиц» и «лазарыц», якія выконваюцца вясной у Лазараву суботу, на Юр'я (23 красавіка ст. ст.) і блізу Тройцы, утрымліваюць рэфрэн «Ладо и Лельо» і нярэдка прысвечаныя шлюбнай тэматыцы. Б. А. Рыбакоў лічыць магчымым звязваць з культам Л. вялікія рытуальныя вогнішчы на Масленку, Вялікдзень і Юр'я ў балгараў і сербаў, якія называліся «лила», «леле», «олала», «олалија», «олелии», «ойлалия».

Характэрна, што Лялльнік спраўляўся напярэдадні дня святога Юр'я і дня *Ярылы*. Гэтыя святы звязаныя з ушанаваннем Ярылы, які акрамя іншых функцыяў меў функцыю бога веснавой урадлівасці і сексуальнага кахання.

Для разумення семантыкі вобраза Л. пэўны матэрыял могуць даць філалагічныя паралелі. Слова «ляля» ў шэрагу славянскіх моваў абазначае «немаўля, дзіця, лялька, люлька (дзіцячая калыска)»; лелеять — «песціць, калыхаць, лашчыць, беражліва насіць дзіця»; лелека — «бусел» (паводле распаўсюджанага павер'я, ён прыносіць дзяцей). У літоўскай мове lėlė абазначае «ляльку», а таксама «дзіцячую калыску» або «нядаўна народжанае дзіця». У некаторых беларускіх гаворках лёля — гэта «цётка», а ў літаратурнай мове Кіеўскай Русі лелъя — «сваячка, цётка». Украінскае леле — «бяда, гора».

Паводле іншай версіі (С. Санько), імя багіні вясны Л. належыць разглядаць у адным шэрагу з такімі беларускімі словамі, як лялець «блішчэць (на сонцы)» і лялы «вочы», лялечка «зрэнка ў воку» (параўн. літ. lėlýtė, lėliùkė «зрэнка»). Словы гэтае групы могуць быць аб'ядналы семантыкай зіхацення, ззяння. Што да *вачэй*, то гэта вядомая семасіялагічная мадэль: параўн. бел. зрэнка пры зіраць «блішчэць, ледзь свяціць», зорка і г. д., а таксама фразеалагізм «вочы не свецяць» пра слабы зрок. У такім выпадку семантыка імя Л. — «бліскучая, зіхацістая, светлая» — цалкам паўтарае семантыку слова вясна (з і.–е. *ues–/*aus– «блішчэць, зіхаціцца»), а само імя можа разглядацца як адзін з эпітэтаў багіні вясны.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные предания // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 105—107; Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении: Литовское и Белорусское Полесье: Репринтное воспроизведение издания 1882 г. Мн., 1993. С. 255, 258, 266; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1982; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 79—81; *Соколова В. К.* Весенне–летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. С. 176.

Э. Зайкоўскі, С. Санько

ЛЁН. Гэтая *расліна*, апранаючы ўсю вёску, заслужыла асаблівае да сябе стаўленне і заняла адметнае месца ў сістэме вобразаў песеннай лірыкі. Л. у раслінным кодзе найперш сімвалізуе *валасы*, а ў канчатковым выніку саму дзяўчыну, затым нявесту, што адавочна з цэлай групы

беларускіх песняў: «Бедаваў зялёны лён, пры дарозе стоячы, // Бедавала дзяўчына, у таткі гуляючы». Нават сам рост ільну ў традыцыйнай свядомасці атаясамліваўся з жыццём, *доляй* жанчыны: на Андрэя дзяўчына засявала ў гародзе крыху Л., калі ён вясной рана і хораша вырастаў — будзе шчаслівая, калі не — то не, а калі зусім не ўзыдзе, то «смерць ёй пагражае». Спальванне Л. у вясельным абрадзе і льняной кудзелі з дзявочых прасніц на вечарынках сімвалізавалі рэальны ці ўмоўны канец дзявоцтва. Наагул рытуальнае выкарыстанне Л. у складзе вясельнай абраднасці палягала ў дзвюх узаемазамяняльных і ўзаемаабумоўленых плоскасцях: з аднаго боку, Л. сімвалізаваў дзяўчыну і дзеянні з ім дублявалі ў раслінным кодзе семантыку пераходнасці, а з другога боку, патэнцыяльная плоднасць нявесты магічна ўплывала на забеспячэнне ўраджайнасці гэтай расліны: Л. уплёталі ў *косы*, «каб радзіў». Маладой (нявесце) Л. таксама клалі ў *абутак*. У Віленскай губерні на *галаву* нявесты клалі тры тасемкі Л. Пры асыпанні маладых замест зерня часта выкарыстоўвалі Л.

Л. уваходзіць у шэраг фальклорных тэкстаў, якія распрацоўваюць матыў «жыцця» раслін, іх пераўвасабленняў і пакут, поўны круг якіх у народных уяўленнях набывае магічны характар і ў якасці такога служыць адгонным, апатрапейным сродкам.

Магічныя дзеянні, накіраваныя на забеспячэнне ўраджайнасці Л., найперш заснаваныя на розных відах інтэнсіўнага руху — гэта танцы «на лён», падскокі ўгору, катанне на конях, з'язджанне з гары, падкідванне ўгору розных прадметаў. Вылучаецца і звычай «падманваць» Л., калі пры сяўбе баба зусім распраналася ў надзеі, што Л., гледзячы на яе, злітасцівіцца і зародзіць.

Высокі сакральны статус Л. надавала і такая, здавалася б, дробязь — з яго рабілі кнаты для царкоўных *свечак*. Л. надзяляўся незвычайнай абарончай сілай, рэкамендавалі нават дзяцей у час жніва пакідаць менавіта на льнішчы, каб не меў да іх доступу ні *чорт*, ні чалавек з урочнымі *вачыма*.

Літ.: *Анимелле Н.* Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. 1854. Вып. 2. С. 241; Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981. С. 310—311; Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 78—79, 107; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 298—303; *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Сборник Императорского русского географического общества. Т. 20. 1857. С. 264; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 104, 110, 119, 238; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 142; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 272, 305, 329, 371.

М. Малоха

ЛЁС, персаніфікацыя незалежнага ад волі чалавека ходу падзей яго жыцця, вырашальны збег акалічнасцяў, *доля*. Гэты тэрмін характэрны для беларускай, польскай, чэшскай і славацкай моваў. У ст.–в. ням. — loz, ангельскай lot — лёс, жэрабя, loss — страта, прапажа. Значэнне Л. як долі (рус. судьба), магчыма, развілося з жэрабя («лёсы на кій мерацЬ» — рабіць выбар, цягнуць або кідаць лёсы — развязваць нейкую справу па жараб'ёўцы, лёсаваць). Можна меркаваць, што архаічны спосаб «сляпога» выбару — кідання, цягання, вылічэння, выбірання лёсаў (жараб'ёўка) і бачанне ў гэтым працэсе грознай праявы нейкіх

надпрыродных сіл спарадзіла ўяўленне пра Л. як прадвызначанасць, долю, наканаванасць.

Літ.: *Булыка А. М.* Слоўнік іншамоўных слоў. Мн., 1993; Словацко–русский словарь. М.; Братислава, 1976; Тураўскі слоўнік. Т. 3. Мн., 1984; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 5. К—Л. Мн., 1989. С. 301; Česko–ruský slownik. Praha, 1958; Podręczny słownik polsko–białoruski. Pod red. A. Obrębskiej–Jablońskiej i M. Biryły. Warszawa, 1962.

Л. Салавей

ЛІЗДЗЕ́ЙКА, «найвышэйшы паганскі біскуп» (крыве–крывэйтэ) падчас кіравання Гедыміна. Потым ад Л. выводзілі род Радзівілаў.

Постаць Л. у «Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай» (1323 г.) шчыльна ахутана міфалагічнымі паданнямі. Так, апавядаецца, што ён быў знойдзены ў пушчы ў арліным гняздзе князем Віценем, бацькам Гедыміна (ад літ. lizdas «гняздо» паходзіць і імя Л.). Таму аўтар «Хронікі...» сведчыць высокае паходжанне Л. з княжага або «сенатарскага» роду і прыводзіць у падтрымку гэтай думкі рымскі міф аб Ромуле і Рэме, персідскі — аб Кіры і г. д., калі такімі пакінутымі дзецьмі з высокага роду апякуюцца самі багі. І сапраўды, кідаецца ў вочы поўная адпаведнасць гэтага матыву агульнаеўрапейскім казачным матывам аб знаходжанні галоўнага героя. Міф аб Л. паказвае, што казка захоўвала рэлігійна–міфалагічныя ўяўленні паганскіх часоў, але ж у «Хроніцы...» мы ўжо бачым пераход ад этапа міфалагічнай гісторыі (гістарычныя паданні) да гістарычнага апісання. І сам аўтар летапісу заўважыў гэта і даў шырокае кола параўнаўчага матэрыялу. Цікава і тое, што ён не пайшоў па шляху недаверу да міфалагічнага паганскага падання, а, наадварот, выкарыстаў яго, каб падмацаваць выснову аб шляхетным паходжанні Л.

Пры двары князя Л. выказаў не толькі здольнасці да вайсковай справы, але і вельмі добра засвоіў *варажбу* па астранамічных з'явах і па *снах*. «Хроніка...» вялікую ўвагу аддае тлумачэнню сна Гедыміна падчас палявання каля ракі *Вяллі*, дзе было месца, на якім спальвалі памерлых літоўскіх князёў. У сне Гедымін убачыў на Туравай гары, дзе перад гэтым забіў магутнага *тура* (што магчыма разглядаць як папярэдняе ахвярапрынашэнне) і дзе потым быў пабудаваны віленскі верхні замак, вялізнага, як бы *жалезнага ваўка*. Воўк выў так моцна, як 100 звычайных ваўкоў, і гэтае выццё было чутна ва ўсіх баках. Толькі Л. змог растлумачыць сэнс гэтага сну: на месцы, дзе выў жалезны воўк, будзе пабудаваны моцны замак і сталіца вялікай дзяржавы, а гучная слава аб гэтым горадзе разыдзецца па ўсіх баках свету. Паданне аб узнікненні *Вільні* пераклікаецца з паданнем аб узнікненні *Турава*.

Потым з'явіўся новы міф аб паходжанні роду Радзівілаў, які зафіксаваны ў тым ліку ў віцебскім «Летапісе Панцырнага і Аверкі» (XVI—XVIII стст.): Гедымін назваў Л. Radziwiłłem, бо той «radił Wilno» пабудаваць.

Літ.: Полное собрание русских летописей. Т. 35. Летописи белорусско–литовские. М., 1980. С. 96, 153, 180, 201, 222; *Топоров В. Н.* Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто–славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 3—71.

А. Прохараў

ЛІЗУ́Н, міфічны персанаж, якім палохалі дзяцей. На Віцебшчыне, калі малы надта плакаў, яму казалі: «Ціша, дзетка, а то цябе лізун зліжыць». У. Дабравольскі лічыў значэнне «лізун» за эпітэт агню: «Ни падхади к печки: лизун залижить красным языком».

Літ.: *Добровольский В.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 375; *Касьпяровіч М.* Віцебскі краёвы слоўнік. Віцебск, 1927. С. 178.

Т. Валодзіна

ЛІ́ПА, у беларускіх замовах фігуруе як Сусветнае дрэва: «У полі стаіць ліпавы корч, пад ліпавым карчом ліпава калода, на той калодзе сядзела тры дзевы Марыі». Л., якая расце па–за чалавечай прасторай, але шырока выкарыстоўваецца людзьмі, набывае выразныя медыятыўныя функцыі і выкарыстоўваецца ў рытуалах, звязаных з культам продкаў. Узгадаем вядомую «ліпавую нагу» *мядзведзя* ў казках. Выраб нагі менавіта з Л. семантычна набліжае мядзведзя да людзей і ў пэўнай ступені дапамагае яму пранікнуць у вёску, у чалавечы свет. Падобныя архаічныя ўяўленні ляжаць і ў аснове легенд, згодна з якімі Л. ператварае ў мядзведзя чалавека за яго жаданне: «Каб мяне ўсе баяліся». Ёсць казачныя сюжэты, дзе Л. як чарадзейна–міфічны персанаж выконвае ўсе пажаданні з удзячнасці за тое, што яе не ссеклі. Аднак часцей Л. сімвалізуе жаночы пачатак: беларускі фальклор шырока прадстаўляе матыў метамарфозы дзяўчыны ў Л. («Расце на сыну зялёны *явар*, на нявестцы — бела ліпка»). Л. успрымалася як апякунка маці, дзяўчат у іх спецыфічна жаночых праблемах, у пытаннях, звязаных са шлюбам і дзетанараджэннем. Жаночая далучанасць гэтага дрэва на глыбінным роўні карэлюе з яго гаючымі, жыватворнымі якасцямі: хворых працягвалі праз адтуліну ў ствале старой Л., ёсць нават шанаваныя Л., якім прыносілі ахвяры.

Вядомыя і апатрапеічныя функцыі Л., яе лыка, якое не толькі адганяла дэманаў, але магло пазбавіць іх шкоднай сілы. Беларусы затыкалі ліпавыя галінкі за дзвярыма хлява, каб аберагчы жывёлу ад начнога дэмана *Мары*.

Літ.: *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 79—83.

М. Малоха

ЛІСА́, на побытавым роўні — сімвал хітрасці, кемлівасці, спрытнасці, лісліваслі, падману, зладзеяватасці, помслівасці, прыгажосці і д. п. На міфалагічным роўні — сімвал вітальнасці і, адавочна, урадлівасці і пладнасці: параўн. вясельнае пажаданне: «Перэпіваю ліса, шоб дзеці веліса» (Тураўшчына). Узгадайма таксама ўсялякія непрыстойныя анекдатычныя гісторыі (Л. зашчамілася паміж дрэвамі, чым «скарыстаўся» *заяц*), а таксама казачны сюжэт, дзе Л. займае хатку зайца, адкуль яе выганяе *певень*. Цікавая акалічнасць: певень пагражае лісе *касою*, якая ўяўляе сабою рэжуча–колючы інструмент. А ў старажытных хецкіх міфах і ў беларускіх казках бога ўрадлівасці і *казу* (як тэрыяморфны адпаведнік бога ўрадлівасці) выганяе *пчала*, якая іх джаліць. Супастаўленне джала пчалы, іголкі вожыка (у некаторых славянскіх казках казу выганяе вожык) і вострага ляза касы тут больш чым паказальнае. Такім чынам, функцыі Л. шмат у чым падобныя да функцый казы.

У беларусаў існавала павер'е, паводле якога некалі Л. мела чорную і белую поўсць, але калі яна аднаго разу з'ела *вавёрку*, то яе поўсць адразу перамянілася на жоўтую.

У магічнай практыцы беларускіх вядзьмарак і знахарак шырока выкарыстоўвалася сэрца Л. Так, ведзьмы, змешваючы з пэўнымі зборамі зёлак сэрца Л. і кашэчую печань, гатавалі

чароўную вадкасць, якая надавала ім маладосць або незвычайную прыгажосць, а таксама рабіла іх нагэтулькі лёгкімі, што яны свабодна маглі лётаць па ветры, у тым ліку і на свае рэгулярныя шабашы. Сэрца Л. лічылася і надзейным сродкам ад *п'янства*. Для гэтага яго сушылі, расціралі ў парашок, настойвалі на *гарэлцы* і давалі піць п'яніцам.

«Зайчыкаў хлеб» — падарожны гасцінец, прывезены з дарогі або з поля — называлі таксама «лісіччыным гасцінцам». Яго абавязкова аддавалі дзецям. Зблiжае фальклорныя вобразы зайца і Л. і павер'е, што сустрэча на дарозе як з адным, так і з другой прадказвае няшчасце.

Характэрная афарбоўка Л. сталася падставай для называння гэтым жа словам розных рэчаў, параўн. лісічкі — «грыбы», а таксама «чырвоныя парэчкі» (Тураўшчына). Л. называлі таксама падпаленае на агні месца на вопратцы: «злавіць лісу» значыць «неасцярожна прапаліць вопратку пры агні».

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 144; Зямля стаіць пасярод свету...: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 102; *Лепешаў І. Я.* Этымалагічны слоўнік фразеалагізмаў. Ч. 2. Мн., 1993. С. 79; *Топоров В. Н.* Лиса //Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 57.

Ю. Драздоў, С. Санько

ЛІХАМА́НКА, **Тра́сца, Хі́ндзя, Хондзя, Не́збуць, Фы́бра, Цётка, Шу́ня, Варагуша, І́радава дачка́,** дэманалагічная постаць *хваробы*. Найчасцей персаніфікавалася (як і іншыя хваробы — *воспа, халера, чума*) у жаночым абліччы рознага веку, у залежнасці ад пары года: ці маладой дзяўчыны, ці прыгожай жанчыны, ці злоснай пачварнай бабы. Радзей уяўлялася ў выглядзе мухі, парушынкі, струменю паветра, па́ры. Розныя формы працякання хваробы спарадзілі ўяўленні пра 7, 9, 12 і нават 77 сясцёр (цётак)–Л. Іх таксама звалі дочкамі цара Ірада («ірадава племя»). У ліку іх — 1) смяротная, якая выклікае *смерць* без выключэнняў; 2) нутраная, якая паражае вантробы, нудзіць каля сэрца; 3) павярхоўная — «скура выбіваецца наверх»; 4) касцявая, якая суправаджаецца ламотаю ў касцях; 5) пудавая, што ўзнікае з перапуду; 6) лістаадзеватная, якая пануе ўвесну; 7) лістападная, ці восеньская; 8) гарохавая — праяўляецца, калі *гарох* цвіце; 9) асінавая — лічылася, што трасцы сядзяць на *асіне* і калоцяць яе, з–за чаго тая заўжды трасе сваім лістам; 10) ядленьцавая; 11) агнявая; 12) ледавая. Існавалі больш дэталёвыя назвы ў Л. веснавых (сонная, гарачая, мокрая, губастая, пякучая, ліхучая, жоўтачка) і восеньскіх (сцюдзяная, вадзяная, сінючая). Яны аднолькава шкодныя, але ў рознай ступені жорсткія ў дачыненні да сваёй ахвяры. Сёстры–Л. хадзілі па свеце, клікалі людзей нават па імені, і хто ім адгукаўся, у тым адна з сясцёр, залазячы пад *кажух* ці світку, пасялялася і прыносіла страшэнныя пакуты. Выпіўшы з яго сокі, Л. пераходзіла ад чалавека да чалавека. Л. на ўвесь свет не хапае, і таму яны толькі перыядычна наведваюць сваіх ахвяраў. Час ад часу Л. збіраюцца разам, расказваюць пра свае справы, складаюць планы, абмяркоўваюць нагледжаныя ахвяры. Часам з'яўляюцца ў *сне*, прадказваючы пачатак ці зыход хваробы, або засцерагаюць ад яе пагрозы. Есці ў сне *яйкі*, піць *піва*, *цыганоў* бачыць — нібыта азначала, што чалавек захварэе на Л., якая можа ўвайсці ў чалавека і падчас ягонага сну на зямлі. Страх перад Л. забараняў чалавеку лаяць

гэтую хваробу, а, наадварот, існавала пэўнае пакланенне ёй: на *Дзяды* нават клікалі на вячэру «Трасцухну–матухну», каб залагодзіць яе, не наклікаць яе гнеў. Пра яе ўспаміналі з прыгаворкаю: «Няхай яна здаровенькая і вясёленькая ходзіць». Л. магла ўвайсці ў чалавека праз страву ў выглядзе мухі, парушынкі. Кінуўшы падазроную рэч у *агонь*, можна было спаліць з ёю і хваробу, а калі падвесіць у коміне, Л. будзе страшэнна мучыцца і ніколі ў жыцці не прыстане да чалавека. У якасці выратавальных сродкаў ад Л. падчас прыступу раілі напіцца ці свежага бярозавага соку, ці *малака*, ці вады, у якой варылася асінавая кара («клін — клінам»); давалі з'есці аплатку, якая вісела ад *Калядаў* да *Вялікадня*, або на *Вербніцу* з'ядалі 9 пупышак з пасвечанай *вярбы*.

Каб не было Л., рэкамендавалі купацца ў ледзяной вадзе, спаць у гаросе, калі той цвіце. Дзеля пазбаўлення ад хваробы пакідалі яйка дзе–небудзь на раздарожжы ці ў *балоце*. Таксама дзялілі зваранае яйка, абавязкова ад чорнай *курыцы*, на 77 частак (паводле колькасці Л.) і, склаўшы іх у анучку, кідалі леваруч у ваду, прыгаворваючы: «Ёсць тутыцька вас 77, наце вам вячэру ўсем!», і, не азіраючыся, беглі дадому, а сёстры–Л. накідваюцца на прынесеную ім ахвяру, і кожная хапае сваю *долю*. У якасці ахвяры магло быць прынесена *адзенне* хворага, *грошы* ды інш. Тыповым сродкам пазбаўлення ад Л. было палоханне хваробы: нядужага чалавека аблівалі знянацку халоднаю вадою, стралялі ў яго над вухам, прымушалі начаваць на могілках ці пацалаваць мерцвяка. Каб у хваробы ўзнікла агіда да свайго абранніка, хвораму раілі пацалаваць *свінню* ў лыч, пасля чаго Л. абавязкова пакіне яго. Імкнуліся ашукаць хваробу падманам: у хаце зачыняліся *вокны* і пра хворага пісалі: «Яго няма дома, паехаў». У гэты час трымалі ў хаце *ката* ці *сабаку*, каб хвароба, пакінуўшы чалавека, прыстала да гэтых жывёлаў, якія скінуць яе дзе–небудзь у полі. Пры лячэнні ад Л. выкарыстоўвалі прынцып *кола магічнага* з улікам магічных лічбаў — напрыклад, хворага прымушалі 13 разоў аббегчы вакол хаты. Выкарыстоўваліся і сродкі народнай медыцыны, знахарства: адвары зёлак і карэнняў, *падкурванне* порхаўкамі, змяінай скурай. Хворыя на Л. пасцілі ў суботу, парыліся ў *лазні*, грэліся на *печы*, каб з потам выйшла і сама хвароба, не вытрымаўшы гарачыні. У якасці *абярэгаў* ад Л. насілі з сабою велікоднае яйка, галаву *змяі*, жывога *кажана*, пярсцёнак з цвіка ад труны, стары нацельны *крыж*, вянчальныя *свечкі*, якімі падкурвалі хворых.

Заступніцаю ад трасцы лічылася ў народзе Фаціння. Вобраз Л. адлюстраваны не толькі ў павер'ях, легендах, але і ў *замовах*, дзе хваробу з дапамогаю магічнага слова адсылаюць «на крутыя *горы*, на ніцыя *лозы*», «на сырыя *балоты*, на гнілыя калоды», «на векі вякоў», б'юць «драцяным кнутом», загароджваюць ад яе «жалезным плотам».

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 44—46; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 256—271, 531—534; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 98—100; Минский листок. 1894. №90; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 274; *Сержпутоўскі А. К.*

Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 204, 268—269; Суеверия и предрассудки в Могилевской губернии // Могилевские губернские ведомости. 1849. № 6—8. С. 139; Шлях моладзі. Вільня, 1934. № 2. С. 13; *Янчук Н.* По Минской губернии. М., 1889. С. 35; *Wereńko F*. Przyczynek do lecznictwa ludowego. Materiały antropologiczno–archeologiczne i etnograficzne. T. 1. Kraków, 1896. S. 166—167.

У. Васілевіч

ЛОЗНІКІ, уяўляліся на Віцебшчыне драбнюткімі гуллівымі чарцянятамі, што жывуць у густых кустах пераплеценага лазняку, адпаведна якому расфарбавана іх цела. Як і некаторыя іншыя нячысцікі (*Злыдні, Касны, Паветрыкі, Паралікі, Паўночнікі, Шэшкі*), Л. дзейнічаюць толькі ў вялікім гурце. Яны не столькі па злосці, колькі забаўляючыся, заблытваюць у куст *лазы*, у яе карэнні сваю ахвяру ці прымушаюць яе праваліцца ў прыхаванае вадзяное акенца ў багне. Нацешыўшыся, яны самі дапамагаюць ахвяры выбрацца, падсоўваючы куст лазы, трыснёг, аер. Калі бедалагу не ўдалося выратавацца — гэта значыць, што яго падхапіў нейкі больш буйны нячысцік — *Вадзянік, Балотнік, Багнік*. Бясшкодныя маленькія Л. могуць быць выпадкова забітыя грамавымі стрэламі. Але галоўную небяспеку для Л. (як і для *Балотніка*) уяўляе асушэнне месца пад іх жытлом і з прычыны гэтага — знішчэнне лазняку, дзе праходзіць усё іх жыццё. У такім выпадку яны гінуць усе разам назаўсёды і бясследна. Міфічным насельнікам лазы ўяўляўся таксама *Лазавік*.

Літ.: *Никифоровский Н. Я*. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 84—85.

У. Васілевіч

ЛОЙМА, Чарціха, злы дух, які выступае ў жаночым абліччы. Мела страшны выгляд: раскудлачаныя косы, вялікія адвіслыя грудзі. Месцам жыхарства Л. называлі *балота*, лазняк, дзе яны страшылі баб, чапляліся да мужчын. Асабліва народнае ўяўленне звязвала постаць Л. з выкраданнем ёю малых прыгожых дзяцей, паколькі яе ўласныя чарцяняты былі брыдкія. Л. падхоплівала па дарозе, на мяжы ці нават у хаце дзіця, якое маці, адыходзячы, забыла перахрысціць, і пакідала на яго месцы сваё. Падмененае дзіця раілі пакласці на *захадзе Сонца* на *парозе* і біць асінавымі дубцамі (*асіна* — чортава дрэва, і, выкарыстоўваючы яго, як бы выбівалі «клін клінам»), пакуль чарціха не прыйдзе па сваё чарцяня. Аддаючы назад чалавечае дзіця, яна дакарала жанчыну: «Я тваё так пеленгавала, а ты маё б’еш».

На Беласточчыне Л. называлі блізкіх да *русалак* незвычайнай красы і прывабнасці лясных дзеў, якія з’яўляліся маладым, ладным і дужым мужчынам, што выпальвалі ў лясных нетрах вугаль. Варта такому стомленаму пры высечцы дрэваў і ладкаванні іх у капец прылегчы на мяккім імху, як падыходзіла Л., спавівала вэлюмам сваіх шаўкавістых косаў, абсыпала гарачымі пацалункамі, песціла пругкімі, бы лясныя яблычкі, грудзьмі і, распаліўшы мужчыну да кахання, выслізгвала з абдымкаў і знікала ў гушчары. На Гарадзеншчыне Л. набывала зааморфны выгляд: яе малявалі ў абліччы вялізнай, як курыца, хунтаў на пяць, зялёнай *жабы*. (Ператварэнні ведзьмаў у жабу асабліва характэрныя для купальскіх павер’яў.) Жывучы ў рэчцы і назіраючы за тым, як бабы перылі кіянкамі палотны, жаба–Л. выходзіла на кладку і таксама біла па ёй лапамі. Людзі асцерагаліся

быць укушанымі такой жабаю і таму баяліся біць яе.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С.169; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Kraków, 1897. S. 36, 273; T.II. Cz. 1. S. 266—267.

У. Васілевіч

ЛЫ́ЖКА, адна з нямногіх асабістых *рэчаў* чалавека. Яе забаранялася аддаваць, і просьба пазычыць Л. выглядала як просьба падарыць яе. Як рэч, што працяглы час непасрэдна судакранаецца з чалавекам, Л. надзялялі здольнасцю «ўбіраць» у сябе нейкую яго ідэальную частку. Таму ў шматлікіх рытуалах Л. стала шырока выкарыстоўвацца ў якасці замяшчальніка самога чалавека, як сімвалічны яго прадстаўнік. Адсюль выкарыстанне яе ў абрадах, што спадарожнічалі асноўным этапам жыцця чалавека, — у час радзін, *вяселля*, пахавання, *Дзядоў*, а таксама ў самых розных побытавых сітуацыях.

Калі адна Л., як правіла, сімвалізавала аднаго з сямейнікаў, акт яго кармлення, то многа Л. — усіх памерлых родных ці сям'ю ў цэлым, у тым ліку і *нябожчыкаў*. Таму менавіта Л. адводзілі першаступенную ролю ў рэчыўным кодзе памінальнай абраднасці: Л. трэба было класці выемкай данізу, а не даверху, што, акрамя іншага, звязваецца з уяўленнямі аб «перавернутасці» свету мёртвых у дачыненні да свету жывых.

Медыятыўная скіраванасць Л., яе здольнасць быць «умяшчальняю» пэўнай магічнай інфармацыі з наступнай яе перадачай паміж светамі абумовілі выкарыстанне Л. у рытуалах ахвярапрынашэння і шматлікіх *варожбах*. Так, Л. побач з *хлебам* і *соллю* заставалася на *стале* ў час запрашэння *дамавіка*, з ёю ў руках клікалі *Долю*. Лёс прадказвалі Л., пакінутыя на стале ці ў куцці на *Каляды*.

Рот у традыцыйнай культуры ўяўляўся як уваход у невядомае, іншае вымярэнне і таму атаясамліваўся з чалеснікамі *печы*. Сованне Л. у рот выступае як акцыя, ізафункцыянальная засоўванню ў печ лапаты і ў пэўнай ступені сованню ў зямлю — капанню магілы. Усё гэта сцвярджае медыятыўнасць самога дзеяння — кармлення, якое, акрамя таго, ёсць ілюстрацыяй непасрэднага судачынення культуры і прыроды.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 81—86; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 2.

Т. Валодзіна

ЛЫ́САЯ ГАРА́, назва сакральных узгоркаў, якія ў народным уяўленні звязваюцца з прыстанішчам нячыстай сілы (ад сутыкнення з нячыстай сілай яны аблыселі), асабліва на *Купалле*. Прыметнік «*лысы*» ў гэтым словазлучэнні можа быць вытлумачаны і як голы, пазбаўлены расліннасці, і як «ясны», «светлы», звязаны з сакральнымі дзеямі. Трэба думаць, на такіх узгорках знаходзіліся паганскія свяцілішчы, а пасля прыняцця хрысціянства зборышчы на іх залічаліся да шабашоў. Часта Л. г. супрацьпастаўляецца Святая гара як месца знаходжання добрых духаў.

Найбольш знакамітыя Л. г.: Лыса Гура ў Польшчы (лічыцца польскім Алімпам), Лысая гара блізу Кіева, Лысая гара блізу Заслаўя (Мінскі р–н). На тэрыторыі Беларусі ўлічана больш за сотню ўзгоркаў з такімі назвамі (вв. Слабодка Пастаўскага, Латышы Вілейскага, Бакшты Іўеўскага, Крамяніца Зэльвенскага,

Целяханы Івацэвіцкага, Стары Капыль Капыльскага р–наў, Браслаў, Бялынічы ды інш.). Ёсць сугучныя назвы ўзгоркаў — Лыска, Лысуха. Пра Л. г. вядомыя паданні — пра царкву ці паселішча, што праваліліся, пра закапаную *карэту*, на гары здараюцца цуды, з'яўляецца *агонь* і вакол яго танчаць *чэрці*. Ёсць паданні, у якіх чорт–жаніх прыносіць дзяўчыне ў падарунак вяршыню Л. г. ды інш. Гл. таксама *Шатрыя*.

Літ.: *Бараг Л. Р.* Беларуская казка. Мн., 1969. С. 167; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 26—27; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 178—179; *Чарновская М.* Остатки славянского баснословия в Белоруссии // Вестник Европы. Ч. II. СПб., 1818. № 21—24. С. 111—119; *Gąssowscy E. i Y.* Łysa Góra we wczesnym średniowieczu. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1970; *Maciejek A.* Postać diabła w tradycyjnych wierzeniach ludu białoruskiego // Euhemer. Rok XVII. Warszawa, 1973. № 4(90). S. 39—48.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц

ЛЫ́СЫ, прыкмета чалавека, якая ў традыцыйным жыцці беларусаў набыла рознабаковы культурны сэнс. Па–першае, адсутнасць *валасоў* пазначала асобу з сакральнымі здольнасцямі ўступаць у дачыненні з «тым» светам. Макаўка як мяжа свайго, нутраногa якраз і станавілася зонай кантакту. Па–другое, чалавек, які вылучаўся дадзенай прыкметай, надзяляўся незвычайнымі або разумовымі, або сексуальнымі здольнасцямі, што, дарэчы, у народным успрыманні ўзаемазвязана, бо пацвярджае судачыненні верху і нізу («Бойся лысых і рыжых: лысы дужа разумны, а рыжы надта хітры»; «А чаго ты, лысы, без валос астаўся? А таго, што рана з дзеўкамі спазнаўся»; мела значэнне і падабенства лысага чалавека і фаласа). Акрамя таго, лысіна як адступленне ад цялеснай нормы, што з'яўляецца універсальным крытэрам іншасвету, пазначае прадстаўніка дэманалогіі — параўн. *чорт* лысы. Асабліва ўстойлівае азначэнне жывёлы з белай плямай на лобе як Л. сведчыць аб вылучанасці і сакральнасці гэтай прыкметы, яе першапачатковага сэнсу маркіраваць светлае, бліскучае (і нябеснае). Л. жывёлы, відаць, першапачаткова прысвячаліся боству і выступалі ў якасці ахвяры.

З Л. персанажаў міфалогіі беларусаў вылучаецца *Бурая баба* — жонка *вупыра*, старая нязграбная кабета без *вушэй* і *носа*, што хавае сваю лысіну пад вялікім мухаморам, а таксама св. *Мікола* і, відаць, *Мароз–Зюзя*. Існавала павер'е, што, каб суняць надта моцныя маразы, трэба было налічыць па памяці дванаццаць знаёмых Л. людзей. Параўн. *Лысая гара*.

Літ.: Володина Т. О лысине и лысых в народной культуре// Живая старина. М., 2001. С. 11—12; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1995. С. 125; Büttner. Zabytki pogaństwa na Polesie //Kłosy. 1890. T. 50. S. 62.

Т. Валодзіна

ЛЮБІ́ЗНІК, **любі́ста, прыварот, прысу́шка**, прываротны сродак, які выкарыстоўваўся дзеля таго, каб выклікаць у кагосьці гарачае любоўнае пачуццё. Існавалі розныя спосабы такога любоўнага чаравання. Для гэтага выкарыстоўваліся *іголка* з *ніткай*, апярэзванне маладых людзей ваўняным паскам або трохразовы абыход вакол іх, частае сумеснае ўжыванне акрайчыкаў *хлеба*, *саломы* ці сена, што павіслі на прыдарожных кустах, вада пасля мыцця ў святочны дзень, *гарэлка*, у якой была замучана пчаліная матка, зямля са *слядоў* прыгледжанай асобы, яблык, які

тройчы трымалі пад пахай у час набажэнства, галава *каршуна*, ношаная на жываце, дробка *солі*, абнесеная вакол хлопца або дзяўчыны, розныя рэчы, якія мелі кантакт з падпахамі або з потам таго, хто прычароўвае, дзве *жабы*, адарваная ад жывога *крата* лапка ды інш. Але самым моцным сродкам лічыліся «кручкі» і «вілачкі», якія здабываліся рознымі спосабамі. Самым, відаць, распаўсюджаным быў такі: жывога *кажана* наначзакопвалі ў мурашніку і адыходзілі не азіраючыся, каб не аглухнуць на ўсё жыццё і каб галава не засталася тварам назад, на раніцу адкопвалі дзве костачкі ў выглядзе кручочка і вілачак. Каб прысушыць кагосьці да сябе, трэба было неўпрыкмет пацягнуць яго да сябе або ціхенька кальнуць з боку сэрца. Пасля гэтага ўзнікае неверагодна моцнае каханне да таго, хто такім кручком скарыстаўся. Каб адсушыць моцна закаханага, трэба было ціхенька адштурхнуць яго ад сябе — ад кахання не застанецца і следу. Здабывалі такія костачкі і з дзвюх спараных жаб падчас іх нерасту, а таксама з дрэва, на якім спявае *салавей*.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 170—171; Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993. С. 48—51.

С. Санько

ЛЮБМЕ́Л, бог шлюбу, у гонар якога ў Мінскай і Віцебскай губернях ладзілі абрад. У дзень *вяселля* апраналі прыгожага хлопчыка 10—12 гадоў у *белую кашулю* з прыгожым *поясам*, абувалі ў *чырвоныя* боты ці чаравікі, на галаву надзявалі вянок з чырвоных кветак ці накшталт вянка чырвоны завой, прыбіраючы яго такім чынам у Л. Падобным чынам сяляне выбіралі са свайго асяроддзя выканаўцу на ролю той ці іншай міфічнай істоты. Пераапрануўшыся ў адпаведную вопратку, стваралі патрэбны персанаж, які станавіўся цэнтрам абраду (*Лёля*, *Куст*, *Русалка*, Шчадрэц, *Ярыла* ды інш.). Разам з бацькамі жаніха і нявесты Л. сустракаў маладых, даруючы ім мядзяныя манеты ў чырвонай хустачцы. Тыя кланяліся яму і, прывёўшы пад рукі ў пакой, садзілі Л. поруч з сабою на ганаровае месца. Ён частаваў іх віном і закускаю. Вобраз Л. згадваецца і ў вясельных песнях: «Прыгожая ты, красачка, // Уселася з Любмелам. // Бадай жа ён табе, матачка, // Даў долю з тваім мілым».

Калі маладыя ішлі ў камору на першую шлюбную ноч, Л. разуваў жаніха, а ў чаравікі нявесты клаў *мядзяныя* грошы, якія лічыліся святым дарам і абяцаннем кахання. Разлад сямейнага кахання адбіўся ў прымаўцы «Любмелевы грошы згубілі». Л. у беларускай міфалогіі выступае аналагам старажытнагрэцкаму Гіменэю.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 102.

У. Васілевіч, У. Конан

ЛЮСТЭ́РКА, у народных уяўленнях сімвал «падваення» рэчаіснасці, мяжа паміж светамі, прадмет–*абярэг*.

Л. у месцы знаходжання прадстаўніка іншага свету адкрывае да таго доступ, робячы тым самым яго бачным для людзей, і таму Л. «не любілі» *Дамавік*, Хохлік, які дакучаў *каню*, хваробаносная *жаба* ды інш. Адлюстраванне нячыстай сілы ў Л. нават вяло да страты ёю сваёй адмоўнай моцы, што звязвалася, акрамя іншага, і з эфектам падваення, і з агульнай негатыўнай

семантыкай парнасці. У сакральны час, калі выкліканне прадстаўнікоў іншасвету было абавязковай рытуальнай умовай, Л. выдатна выконвала ролю медыятара, што яскрава назіраецца ў мантычных абрадах. Выкарыстанне гэтага прадмета канструявала сітуацыю наведвання таго свету і яго бачанне, бачанне фактычна духа продка, які набывае выгляд жаніха і завецца «суджаны». Глядзецца ў Л. забаранялася немаўляці, што пагражала пераўтварэннем яго ў чарадзея, магло выклікаць «перавернутае» жыццё, хваробы; цяжарнай жанчыне і нявесце, ізаляваліся ад Л. і *нябожчыкі* — г. зн. усе тыя асобы, што знаходзіліся ў стане пераходу, былі адкрытыя да кантактаў з іншасветам. Небяспечным было не толькі сутыканне праз Л. з іншасветам, але і пагроза падваення між светам людзей і светам нячыстай сілы.

Важкім параметрам семантыкі Л. выступае і ідэя канцэнтрацыі ў ім частак *душы* чалавека, што спарадзіла страх перад пабітым Л., прадпісанне глядзецца ў Л. у стане дыскамфорту, пры вяртанні перад *дарогай*, не памыўшыся пасля начнога сну (падчас якога душа адлятала ад цела) ды інш. У гэтым плане Л. выконвае функцыю праекцыі ці адлюстравання і тым самым стасуецца з *ценем* і рэхам.

У агульных уяўленнях пра свет жывых і свет мёртвых менавіта Л. служыць у якасці мадэлі іх судачыненняў: той свет нярэдка асэнсоўваецца як «залюстроўе», як перавернуты свет жывых, як гэты свет, дзе, прынамсі, *правае* і *левае* мяняюцца месцамі.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 103—109; *Толстая С. М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1993. С. 214—219.

Т. Валодзіна

ЛЮЦЫ́ПАР, **Лапцы́хвір, Анчы́пар, Сатон д'я́бальскі**, адно з найменняў вышэйшага нячысціка. Разам з тым у беларускай дэманалогіі, як, дарэчы, і ў раннехрысціянскай традыцыі наагул, вобраз Л. існуе самастойна і звязаны з першапачатковымі падзеямі генезісу нячысцікаў. Менавіта Л. — першы, старшы анёл, які адпаў ад *Бога* і быў скінуты на *зямлю* (паводле іншай версіі — у *пекла*, дзе і зрабіўся нячысцікам). Ён — самы старшы, галоўны нячысцік, які «развёў чарцей». Спачатку ён хадзіў па зямлі, але потым быў памешчаны ў пекла (па адной з версій — святым *Міколам*), якое знаходзіцца пад зямлёй, у *балоце* ці на *гары* на канцы свету. Там, за *дванаццаццю дзвярыма*, прыкаваны дванаццаццю ланцугамі да слупа Л. б'ецца, імкнучыся вырвацца на зямлю. Штомесяц разбураецца кожная з гэтых перашкодаў, але паўночны велікодны звон вяртае іх на свае месцы. Ён мае гіпертрафаванае аблічча валадара нячысцікаў: гіганцкае цела, вагу, роўную вазе ўсіх нячысцікаў, пры выдыху ён выпускае з носа і пашчы вогненныя промні; знакі яго ўлады — жалезная карона, прыбітая да чэрапа цвікамі, і нешта накшталт «вілаў» у правай руцэ. У адрозненне ад іншых вышэйшых нячысцікаў Л. тэрытарыяльна лакалізаваны. Разам з тым ён кіруе ўсімі дрэннымі справамі на зямлі. Нарэшце ён вырвецца на зямлю, наробіць шмат ліха, але неўзабаве будзе вынішчаны разам з усімі нячысцікамі. Гэты сюжэт у асноўным

адпавядае біблейскаму аповеду пра прышэсце Антыхрыста, бойку паміж ім і сіламі дабра і канчатковую перамогу апошніх. Вобраз Л. увасабляе найбольш грунтоўныя, фундаментальныя, генетычныя, эсхаталагічныя ўяўленні аб носьбіце зла, запазычаныя ў сваёй аснове з Бібліі. Гл. таксама *Чорт.*

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907; Міфы Бацькаўшчыны. Мн., 1994.

І. Вуглік

МАЖА́НА, багіня, увасабленне *смерці*, тое самае, што і *Марэна*, адно з імем у польскім фанетычным абліччы (пол. Marzana). Сярэднявечнымі аўтарамі атаясамлівалася з Цэрэрай або Гекатай. Паводле паведамлення П. М. Шпілеўскага, М. было прысвечана *капішча* ў Кобрынскім прадмесці. Помнік уяўляў вялізны курган на правым беразе Мухаўца, абкружаны шматлікімі капцамі. Па мясцовым паданні, некалі вакол капішча стаяў густы лес, у якім былі раскіданыя выразаныя каменныя статуйкі, запырсканыя *крывёй*; як мяркуюць, сляды былых ахвярапрынашэнняў. На кургане ладзіліся народныя гулянні на веснавога *Юр'я* з *карагодамі*, танцамі і песнямі. Паводле П. М. Шпілеўскага, мясцовыя жыхары былой Гродзенскай губерні часта ўзгадвалі М. у песнях і паданнях. Гл. таксама *Купала*, *Мара*, *Марэна*.

Літ.: *Жуйкова М.* Номінація смерті та архаїчне мислення // Народознавчі зошити: Студії з інтеґральної культурології: Thanatos. № 1. Львів, 1996. С. 28—62; Марена // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 111; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 34.

С. Санько

МАЙ, элемент траецкай абраднасці (гл. *Сёмуха*). У якасці М. выкарыстоўвалі звычайна тыя *дрэвы* і *расліны*, якія ўваходзілі ў кола традыцыйных прыярытэтаў у канкрэтных мясцовасцях. У некаторых з іх за М. бралі толькі *бярозу* (Пастаўскі, Баранавіцкі р–ны), у іншых — толькі клён (Чавускі, Чэрвеньскі р–ны), бярозу і клён (Жлобінскі р–н), бярозу, клён і *рабіну* (Гарадоцкі, Петрыкаўскі р–ны), чаромху, клён, бярозу і *ліпу* (Лепельскі р–н), клён і рабіну (Крупскі р–н). Маладымі бярозкамі абгароджвалі па перыметры двор або ставілі толькі ў варотах, «маёвыя» ж галінкі ў розных варыянтах утыкалі ў вокны хаты з двара і ўсярэдзіне, у дзверы сенцаў, хаты, гаспадарчых пабудоў, клалі за абразы, утыкалі за бэлькі ў «чырвонай» палавіне хаты, клалі або ставілі на падаконнікі. Досыць пашыраны быў звычай усцілаць падлогу аерам. У некаторых мясцінах на Тройцу свяцілі краскі, зёлкі. «Маёвая» зеляніна сведчыла аб сувязях супольнікаў з вышэйшымі сакральнымі сіламі.

Па М. меркавалі пра будучае надвор'е. Калі ён сох хутка, то гэта абяцала пагоду ў час сенакосу (у залежнасці ад тэрмінаў святаў). М. праз пэўны час спальвалі, закопвалі, але часцей за ўсё выкарыстоўвалі ў гаспадарчых мэтах, напрыклад клалі там, дзе павінна было ляжаць сена: каб *мышы* тачылі М., а не сена.

«Маёвыя» галінкі шырока выкарыстоўваліся з магічнымі мэтамі. У Чавускім р–не іх кідалі на жывёлу, на грады. *Пастухі* на Сёмуху плялі *вянкі* і накідвалі на *рогі каровам* (Бераставіцкі, Карэліцкі р–ны). Гаспадары павінны былі пачаставаць пастухоў.

Літ.: Веснавыя песні. Мн., 1979; *Барташэвіч Г. А.* Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мн., 1985; Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн.,

1993. С. 138—258; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1995; *Крук І. І.* Следам за сонцам: Беларускі народны каляндар. Мн., 1998. С. 107—128; *Соколова В. К.* Весенне–летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; *Сысоў У. М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 132—149.

А. Цітавец

МАК, старажытная культурная расліна, адмысловыя якасці якой з цягам часу набылі міфалагізаваны сэнс. Гэта найперш яго наркатычныя ўласцівасці, пладавітасць, вырастанне з маленечкага зярнятка, а таксама адметныя дэкаратыўныя прыкметы — яркі *чырвоны* колер у кідкім спалучэнні з *чорным*. Міфапаэтычная традыцыя перадусім падкрэслівае опіумныя ўласцівасці М. і, як вынік гэтага, яго стасоўнасць са *сном*, *смерцю*, *агнём*. Рэканструкцыя балта–славянскага міфа дазваляе бачыць у М. персаніфікацыю «малодшага сына ці брата, які быў утоплены і/або прайшоў скрозь полымя і падняўся з зямлі» (гл. беларускую загадку пра М.: «Маленькі–ўдаленькі скрозь зямлю прайшоў, красну шапачку знайшоў»).

М., як адзін з цэнтральных атрыбутаў, задзейнічаны ў рытуалах выклікання *дажджу*, калі маленькія дзеці сыпалі яго ў *ваду* і калацілі яе кіёчкамі. Згодна з назіраннямі Т. Суднік і Т. Цыўян, «моўны тэкст гэтага абраду непасрэдна звязаны з міфалагічным матывам патаплення малодшага сына Грымотніка і яго ўваскрэсення». Падобная працэдура мае месца ў абрадзе галашэння па тапельцу, калі ў *калодзеж* сыпалі М. са словамі: «Макарка ўтапіўса». Множнасць М. абумовіла выкарыстанне яго ў якасці *абярэга*: ім абсыпалі магілы, клалі ў чаравікі нявесце. Множнасць зярнят М. і яго асаблівы сакральны статус адбіліся таксама ў рытуалах прадукавальнай скіраванасці і ў народнай медыцыне.

Літ.: *Малоха М.* Мак в мифологическом гербарии восточных славян и поляков // Беларуска–руска–польскае супастаўляльнае мовазнаўства і літаратуразнаўства. Віцебск, 1997. Ч. 2. С. 319—322; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* Еще о растительном коде основного мифа: *мак* // Balcano–Balto–Slavica. Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 99—103; *Судник Т. М., Цивьян Т. В. Мак* в растительном коде основного мифа: (Balto–Balcanica) // Балто–славянские исследования. 1980. М., 1981. С. 300—317; *Топоров В. Н.* Др.–греч. *μάκαρ, μακάριος* и под. (marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // Balcano–Balto–Slavica. Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 339—346.

М. Малоха

МАКАВЕ́Й, **Мака́ва, Ма́каўе, Пе́ршы Спас, Спас Мядовік**, дзень памяці сямі пакутнікаў Макавеяў, у народным календары — свята *маку*. Адбываліся абрады з макам, мак ужывалі ў ежу (*пірагі* з макам). На Тураўшчыне макам абсыпалі хлеў, хату ад *нябожчыкаў*. У гэты дзень пчаляры правяралі *пчол* («мачалі ў мёд нажы»). Існаваў шэраг прыкметаў (як на М. *дождж*, то будзе многа *грыбоў*; як на М. не бывае дажджоў, то будзе шмат *пажараў*) і прыказак («Першы Спас — провады лета»; «Ад першага Спаса халодныя росы»). На М. адбываліся крыжовыя хады да некоторых святых *калодзежаў* (Сіні калодзеж блізу в. Кліны Слаўгарадскага, Святы калодзеж блізу в. Дарасіно Любанскага р–наў).

Літ.: *Лозка А.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 143—144; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. VIII. Вильно, 1912. С. 173—174; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная

культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 194—195.

Л. Дучыц

МАЛАКО, прадукт харчавання, які ў народных уяўленнях набліжаны да стыхіі нябеснай і зямной вільгаці і супрацьпастаўлены стыхіі *агню*; аб'ект (прадмет) шматлікіх магічных аперацый як шкаданоснай, так і засцерагальна–спрыяльнай скіраванасці. «Прыродны» характар (магчымасць спажываць у сырым выглядзе) і вадкасць М. — супрацьпастаўляюць яго гатаваным (г. зн. прыналежным сферы «культуры»), цвёрдым (*сыр*, *хлеб* ды інш.) прадуктам. Адсюль (як пераважнае харчаванне) М. усведамлялася як атрыбут людзей, фізічна і сімвалічна набліжаных да «іншасвету», — немаўлят («малочнік», «малакасос») і старых («малочная яда — да парогу хада»). Знакавы характар меў і *белы* колер М. (народнае параўнанне: збялеў як *смерць*). М., убачанае ў *сне*, азначала *хваробу* або сварку, але адначасова і здароўе, пахвалу збоку людзей (белы колер як сімвал святла і чысціні). На ўсёй Беларусі М. (каровіна, казінае, кіслае) выкарыстоўвалася як магічны сродак тушэння *пажараў*, у першую чаргу запаленых перуном. У побытавай жа сітуацыі непасрэдны кантакт М. і агню лічыўся вельмі непажаданым. Так, калі паранае М. «збягала» на адкрыты агонь, гэта магло прывесці да знікнення М. у каровы. Да такога ж выніку прыводзіў і выган кароў на пашу *качаргой* ці ботагам (рэчамі, непасрэдна звязанымі з агнём). Адначасова салодкае малако каровы–пярвясткі лічылася дзейсным сродкам супраць прышчоў на твары (*чырвоны* колер прышчоў збліжае іх з стыхіяй агню; узгадай прышчы як пакаранне за абразу агню). Кіслае ж М. усюды выкарыстоўвалася пры ўкусе *змяі*.

Як адзін з асноўных прадуктаў харчавання, субстанцыя для вытворчасці смятаны, масла, тварагу, сыру і шэрагу страваў, М. выступае і як сімвал дастатку сям'і, што вымагала складанай сістэмы магічных дзеянняў, закліканых прадухіліць псоту, крадзеж М. з боку *чараўнікоў* і спрыяць паляпшэнню яго якасці і павелічэнню колькасці. Асноўная доля магічных аперацый датычыла *каровы* як непасрэднага вытворцы М.

Яшчэ на *Каляды* салома з–пад святочнага абруса аддавалася жывёле з мэтай павелічэння М. (Случчына). З гэтай жа мэтай гаспадыня аблівала карову *вадой* з *даёнкі*. Паказальна, што ў большасці замоваў на прыбаўленне М. зварот па дапамогу адрасаваны воднай стыхіі («Вадзіца–царыца»).

Каб М. было гусцейшым, хутка не псавалася і не паддавалася *сурокам*, у *посуд* з ім, асабліва пры продажы, кідалі драбок *солі*. Шырока распаўсюджанымі да нашага часу з'яўляюцца народныя ўяўленні пра здольнасць *ведзьмаў* адбіраць М. Асабліва небяспечнымі ў гэтым кантэксце з'яўляліся першы выган кароў на пашу ў дзень св. *Юр'я* і *Купалле*, калі чараўніцы, збіраючы расу *цадзілкай* ці *ручніком*, забіралі малочны спор для сваіх кароў. Моцныя ведзьмы і чараўнікі мелі здольнасць адбіраць М. (узгадаўшы мянушку той ці іншай каровы), «здаіўшы» яго з зубоў прыстаўленай да сцяны *бараны*.

М., разлітае падчас дойкі ў полі, трэба было тэрмінова затаптаць у зямлю, каб яго не пакаштавала *жаба*, выгляд якой набывае ведзьма. Каб унікнуць «малочных сурокаў», існавала мноства засцерагальных прадпісанняў. Падчас пашы каровам на *рогі* чаплялі кавалак рыбацкага нерату (Ушаччына), залівалі ў рог «жывое срэбра» (ртуць), на парозе хлява клалі

крапіву, дзядоўнік («каб ведзьма накалолася») ці вешалі забітую *сароку*. Падчас выгану жывёлы гаспадыня замятала яе *сляды*, каб на іх не навялі чараў (Рассоншчына); скаціну абсыпалі *макам*–відуком, абкурвалі асвечанымі зёлкамі. Катэгарычна забаранялася несці М. у нічым не пакрытай (г. зн. адкрытай усялякаму воку) даёнцы, а таксама хваліць удойнасць сваёй каровы.

У тым разе, калі М. прапала, гаспадары выварвалі ў асвечанай вадзе знойдзеную падкову, цадзілку, падстаўлялі пад струмень М. *нож*. Аднак збольшага дапамагчы ў падобнай сітуацыі, паводле народных перакананняў, могуць толькі *знахары*.

Літ.: Забабоны / Запісаў *Адам Варлыга* на Лагойшчыне. Нью–Ёрк, 1972; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998.

У. Лобач

МАЛА́НКА, **бліскаві́ца**, прыродная з'ява, звязаная з *громам*, *навальніцай*. Яе міфалагічнае асэнсаванне ўтварае складаны сінтэз паганскіх і хрысціянскіх ідэялагемаў. М. непасрэдна ўдзельнічае ў беларускай касмагоніі — ад удараў перуноў у камень над мёртвай вадою выскачылі тры іскаркі: белая, жоўтая, чырвоная, якія, упаўшы ў ваду, паклалі пачатак утварэнню космасу — падзелу *вады* і *зямлі*. У дадзеным выпадку М. і яе эманацыі выконваюць медыятыўна–крэацыяніскую функцыю — яны злучаюць мужчынскі (*камень*, *неба*) і жаночы (вада) пачаткі, апладняюць ваду, што адпавядае традыцыйнай эратычнай сімволіцы агню. Колеры іскраў (*белы* і *чырвоны* — традыцыйныя дапаўняльныя адзін аднаго ў беларускай культуры) сімвалізуюць асноўныя міфалагемы, першапачаткі: жаночы і мужчынскі, прыроду і культуру, смерць і жыццё. Жоўты — хутчэй за ўсё медыятыўны, жыццясцвярджальны элемент, які звязаны з эманацыяй сонечнага агню, энергіі.

У паганскай традыцыі М. з'яўляецца атрыбутам, а пазней — увасабленнем *Перуна*, на выявах ён трымае М. у руцэ. З перунамі звязаны генезіс беларускіх нячысцікаў–чалавекападобнікаў — ударамі М. *Бог* паскідаў іх на зямлю, дзе яны засталіся там, хто куды ўпаў. М., як і *Сонца*, — від нябеснага *агню*. Яна сімвалічна ўвасоблена ў зброі нябесных сакральных істотаў — Перуна, Бога, прарока *Іллі*, *Юр'я* (кіруе М. увесну), Міхаіла–архангела, гэта — грамавыя стрэлы, *камяні*, кап'ё. З пашырэннем хрысціянізацыі гэтыя атрыбуты перайшлі да адпаведных персанажаў, але ўяўленне аб М. як эманацыі Перуна працягвала існаваць: «Перун б'ець, малання паліць». М. мае анімістычныя антрапаморфныя характарыстыкі: яна можа называцца «правялікай гаспадыняй», маці, сыны якой — вятры — могуць прыносіць людзям розныя нягоды. Генезіс М. звязаны з хрысціянскай знакавай сістэмай: яна — след вогненнай калясніцы святога Іллі на небе; яна ўзнікае ад таго, што прарок Ілля «махае ды смаліць з біча». Асноўная функцыя М. — забойства нячысцікаў («ліхіх духаў»), якія па прыродзе бессмяротныя і гінуць галоўным чынам ад яе. М. без грому сведчыць пра своеасаблівую «разведку» Бога. Хаваючыся ад перуна, нячысцік абірае самыя разнастайныя месцы, якіх чалавеку трэба асцерагацца, пераўвасабляецца ў розных жывых істот. Так, нячысцік можа ператварыцца ў *чорнага казла, свінню, пеўня, саву,* неясыць, кошку, *сабаку*

(таму апошніх падчас навальніцы выганяюць з хаты). Ён можа схавацца ў чалавека праз расчынены рот, у яго капялюш, закасаны прыпол, пад андарак (яго нельга прыпадымаць у час навальніцы) і наагул у любы прадмет, будынак (тады над ім М. б’е крыж–накрыж). Сярод дрэваў М. часцей за ўсё абірае сваё, перунова — *дуб* (таму пад ім нельга хавацца, гэта лепей рабіць пад *асінаю*); пад разбітым і засохлым дрэвам застаецца прыбіты ліхі дух, які можна вызваліць, дакрануўшыся да сушняку. М. можа паразіць і нячыстае месца — замак, які знікне на дне возера. Б’е М. і ў людзей — тых, у каго схаваўся нячысцік, грэшнікаў ці тых, каго угледзеў Бог. Так ці іначай стаўленне да забітых М. станоўчае — ці гэта грэшнік, ці Божы абраннік.

Ад М. існуе шэраг *абярэгаў* — перуноў знак (кола з пялёсткамі ўнутры), грамовыя стрэлы (шліхтаваныя каменныя прылады працы каменнага веку), *барана* на страсе і *бусел*, што робіць там гняздо, кавалак разбітага М. дрэва, *каліна*, *вярба*, *бяроза*, *лён* ды інш. Разам з тым запаленае М. не рэкамендавалася тушыць, асабліва вадой, — для гэтага трэба было выкарыстоўваць салодкае малако.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 63—69; Легенды і паданні. Мн., 1983.

І. Вуглік

МАРА́, **Ма́ра, Ма́рня**, персанаж беларускай міфалогіі. М. уяўлялі ў вобразе *жанчыны*, якая часам можа набываць аблічча розных *жывёл*. Па адной з легендаў, запісаных на Беласточчыне, М. магла выходзіць з будынка толькі праз тую дзірку, праз якую і ўвайшла, і калі хлопец замкнуў дзірку асінавым сучком, то нікуды не магла ўцячы. Праз нейкі час М. нарадзіла дзіця. Пазней, калі яна ўсё ж змагла ўцячы, то кожны месяц даставала нейкім чынам чыстую бялізну дзіцяці і таму хлопцу. Часам уяўлялі, што М. падобная на чалавека, але не мае на сабе скуры і ў яе бачныя ўсе вантробы. М. прыпісвалі юрлівасць, імкненне забаўляцца з *мужчынамі*, даводзячы іх да *хваробы* ці да *смерці*. Беластоцкія беларусы М. называлі *халеру*, эпідэмію ў абліччы бязважкай касцістай кабеты з кашчавымі пальцамі, ухутанай у белую плахту. Асаблівасць гэтага персанажа — страшны выгляд і кароткія ногі, яна любіць душыць і мучыць людзей уначы падчас *сну*. У некаторых мясцінах свідраваныя каменныя *сякеры* («громавыя стрэлкі») лічыліся магічнымі *абярэгамі* супраць М., якая нібыта заязджвала ноччу *коней*. Таму гэтыя сякеры падвешвалі на шнурках у стайнях. У сучаснай гаворцы насельнікаў Тураўшчыны мара — «здань, пудзіла, жартаўнік, штукар». Існавала павер’е, нібы М. пераследуе людзей, што ўчынілі якое–небудзь злачынства.

Яшчэ ў пачатку нашага стагоддзя ў Гомельскім павеце моладзь у Купальскую ноч рабіла з саломы пудзіла М. і з песнямі несла яго за ваколіцу, раскладвала там вогнішча, на якім спальвалі М. Калі пудзіла дагарала, прысутныя скакалі праз *агонь* і спявалі песні. У б. Пакалюбічскай воласці блізу Гомеля пудзіла М. або Купалы чаплялі на высокі шост і неслі да *вады*, потым скідвалі туды. На Заходнім Палессі на *Купалле* ўпрыгожвалі зелянінай конскі ці каровін чэрап, які потым спальвалі або кідалі ў ваду. Значыць, у такім разе М. выступала ў зааморфным абліччы.

З М., відавочна, генетычна звязаная Мар’я купальскіх песняў. У некаторых песнях фігуруе пара Мар’я/Купала — Іван/Ілля: «Мар’я Йвана ў

жыта гуляць звала…», «Купалка Йвана на вулку звала: // Іван–Іванішча, хадзі на ігрышча…», «Звала Купала Іллю на йгрышча, то–то–то: // — Хадзі Іллішча ка мне на йгрышча». У купальскіх баладах фігуруюць кветкі Іван–ды–Мар'я. Паходжанне гэтай кветкі ў баладах тлумачыцца *інцэстам*, парушэннем шлюбнай забароны паміж братам і сястрой. На думку Вяч. Ус. Іванава і У. М. Тапарова, у Мар'і купальскіх песняў адлюстраваны прататып, звязаны са смерцю (і вадой–морам) і выказаны адпаведнай формай (*mer–/*mor–), а ў Іване — прататып блізнюка, звязанага з жыццём і агнём. У замовах у змей сустракаюцца такія імёны, як Марына, Марыя, Марэя, Мархва, якія можна супаставіць з Мар'яй–Марой. Жаночы персанаж Мархва (юрлівая, сярдзітая кабета) згадваецца ў паэме В. Дуніна–Марцінкевіча «Вечарніцы», дзе з гэтай гераіняй звязваецца паходжанне назвы Паненскай гары ў Лагойску. Культавыя ўзгоркі з назвамі Мар'іна горка вядомыя блізу Смілавічаў і блізу Пухавічаў. На першым з іх ляжаў камень–следавік, а не вельмі далёка ад узгорка стаяў каменны ідал. Згодна з паданнем, на Мар'інай горцы блізу Пухавічаў даўней ляжаў вялікі камень, які дужа ўшаноўвалі паганцы. У царкве, якую пазней пабудавалі, было прынята спраўляць набажэнствы кожную маладзіковую нядзелю. Блізу в. Пярэжыр Пухавіцкага р–на раней ляжалі культавыя валуны Мар'я і Дзям'ян. У валуна Мар'я прасілі збавення ад *хваробы*, дапамогі ў бядзе, даць нарачонага, прынесці добры ўраджай. Найчасцей паломніцтва да каменю адбывалася ў перыяды маладзіка, а таксама ў дзень Спаса і на Прачыстую.

Імя Мара мае старажытныя этымалагічныя сувязі. Па–ангельску mare — «ведзьма» і «кабыла» (згадаем конскі чэрап, які на Заходнім Палессі на Купалле спальвалі або кідалі ў ваду). Настратычнае *mara азначала «вільгаць», а *mara– — «хварэць, паміраць». У літоўскай мове martì — «нявестка». У латышскай міфалогіі Mara — жонка Бога Навальніцы, *маланак* і *дажджу* Пэрканса, звязанага з узвышшамі (што супастаўляецца з Мар'інымі горкамі). Mara лічылася апякункай кароў, да яе звярталіся з просьбамі наконт *малака*, *сыру*, цялятаў, *зямлі*. Свята ў гонар гэтай багіні, у прыватнасці, адзначалася 14 жніўня (на Спаса) і 8 верасня (на Прачыстую). Нярэдка латышская М. у міфах зліваецца з вобразам багіні Лаймэ. У Латгаліі М. ушаноўвалі як апякунку *шлюбаў*, *вяселляў,* іх часта гулялі ў перыяд летняга сонцастаяння. З уяўленнямі пра латышскую М. як жонку Пэрканса пераклікаецца запісаная на Беласточчыне легенда пра кабету Марту, што мела 12 сыноў, якіх потым Бог зрабіў перунамі, каб яны на цэлым свеце заганялі *чарцей* у пекла. У ніжэйшай міфалогіі народаў Еўропы М. — ліхі дух, увасабленне начных немарасцяў. У рускіх М. (маруха, кікімара) — увасабленне смерці, паморку.

Як мяркуе А. Голан, міфалагічныя персанажы з імёнамі на *mar — рэлікты вобраза вельмі старажытнай Вялікай багіні.

Вельмі шырокая геаграфія паралеляў у міфалогіях іншых народаў і этымалагічныя карані дазваляюць меркаваць, што вобраз М. узнік яшчэ ў каменным веку, магчыма, нават у верхнім палеаліце, але пазней па нейкіх прычынах не трапіў у склад пантэона багоў і дэградаваў да персанажа ніжэйшай міфалогіі. Гл. таксама *Мажана*, *Марэна*.

Літ.**:** *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим — Москва, 1994. С. 181; *Дунін–Марцінкевіч В.* Творы. Мн., 1984. С. 212—220;

Иванов Вяч. Вс., *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 179, 197—198, 220, 229; Купальскія і пятроўскія песні; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 172—173; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 86—95; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Витебск, 1912; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992; *Moszyński K.* Zwyczaje świętojańskie na zachodniem Polesiu // Lud słowiański. T. 1. Z. 1. 1928.

Э. Зайкоўскі

МАРОЗ, **Дзед Мароз, Ледзяны́ Дзед**, міфічная істота, якая ўвасабляла зімовы холад. Уяўляўся старым сівым *дзедам* з *сінім* або *чырвоным*, як бурак, *носам*. Яго *валасы* і доўгая *барада* былі пакрыты інеем, ці замест вусоў і барады ўніз да долу спускаліся саплі. Апрануты ён быў у снегавую сярмягу, ці проста ў *снег*, *лёд* ды іней. Зімою *Бог* пасылае М. на карысць людзям, каб ён усюды праклаў *масты* цераз *рэкі*, *азёры* і *балоты*. Нават тоўсты лёд стогне і скрыпіць, калі па ім ідзе М. Людзі дзякуюць Богу, калі ён насылае моцныя маразы, бо тады добрая *дарога* і здаровае паветра. Трэск у кутках і начное стуканне падчас вялікага холаду прыпісвалі Ледзяному Дзеду, які мае звычай садзіцца на хаце. З мэтаю залагодзіць яго, каб ён не разваліў хату ды не памарозіў азімых, запрашалі страшнага дзеда на калядную вячэру: «Мароз, Мароз! Хадзі куццю есці!» Калі ж М. здараецца позна вясною ці вельмі рана ўвосень, а то і ўлетку, тады лічылі, што яго паслалі *ведзьмы* або ведзьмакі. М. заўжды любіць дужацца з *Сонцам*, але не можа яго пабароць і ў злосці кліча на дапамогу *вецер*. На *Грамніцы* (15 лютага) сонейка адразу можа растапіць бараду М. так, што з яе пацячэ, і прыходзіць канец панавання М. Гл. таксама *Зюзя*.

Літ.: *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 15—16; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 19.

У. Васілевіч

МАРЭ́НА, увасабленне *смерці*. На пачатку землеробчага сезона, на *Радаўніцу* («Вялікдзень мёртвых»), прыбіралі за *бабу* куль *саломы*, які тапілі ў першай за вёскаю лужыне. Гэта азначала «тапіць М.» — смерць, якая разам з маразамі панавала ўсю зіму над зямлёю і людзьмі. На змену М. прыходзіць дачка *Лады Лёля*. З гэтымі міфалагічнымі постацямі звязаны народныя ўяўленні пра адпаведныя поры года, пра адраджэнне пладаносных сілаў зямлі і пра перамогу жыцця над смерцю. Дзеяннем, аналагічным патапленню М., можна лічыць абрадавае пахаванне ці спальванне лялькі на *Масленіцу*. Гл. таксама: *Купала*, *Мажана, Мара*.

Літ.: *Жуйкова М.* Номінація смерті та архаїчне мислення // Народознавчі зошити. Студії з інтеґральної культурології. Thanatos. № 1. Львів, 1996. С. 28—62; Марена //Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 111; Наша Ніва. 1910. С. 257.

У. Васілевіч

МА́СКА, істотны элемент рытуальнага пераапранання. Найбольш шырока М. выкарыстоўвалася на Беларусі падчас калядак, а таксама ў валачобным абрадзе, што адпавядае агульнаеўрапейскай традыцыі прымеркавання рытуальнага пераапранання да зімы і вясны. М. у беларускай традыцыйнай культуры звычайна выступае як частка рытуальнага строю, вобраза. Найбольш папулярныя маскаваныя калядныя (шчадроўскія) персанажы — *каза*, *мядзведзь*, журавель, «кабыла», *ліса*, «*дзед*», «*цыган*», «*смерць*», «немец»; валачобныя — «дзед», «цыган». Персанажы–М. спрадычна прысутнічаюць у іншых каляндарных абрадах,

рытуалах: мікольскія «цыганы», ваджэнне «*куста*», ляльнік, провады *русалкі*; а таксама ў гульнёвых формах, што спадарожнічалі вясельнай абраднасці — «цыган», «ксёндз», «доктар», «стражнік» («паліцэйскі»). М. і яе элементы меліся ў галоўных персанажаў пазаабрадавых гульняў: «*Яшчур*», «Млын», «Чорт», «Смерць», «Злыдні», «Лось» ды інш. Грым выкарыстоўваўся ў народных тэатральных і тэатралізаваных відовішчах — выступленнях *скамарохаў*, інтэрмедыях, народнай драме. Арыгінальнай з’явай былі маскаваныя персанажы тэатралізаваных пастановак падчас шляхецкага пахавальнага рытуалу часоў барока. У параўнальна невялікай колькасці прадстаўлены М. хрысціянскіх асобаў — персанажаў містэрый, свята «трох каралёў».

Тыпы М., маскавання былі досыць разнастайнымі. Гэта — аўтаномная М., якая магла існаваць асобна: М. з бяросты каляднага «дзеда», маскі мядзведзя, лісы. Найбольш старажытная форма змянення твару — яго расфарбоўка: перш–наперш сажай («цыган», «мядзведзь»), часта ў спалучэнні са штучнай *барадой*. Асобна вылучаюцца сінтэтычныя маскаваныя персанажы, галава якіх цалкам выраблялася штучна — «каза», «жораў». Тыпалагічна роднаснае маскаванню прыкрыванне твару разнастайнымі рэчамі — зелянінай у ваджэнні «куста», «Яшчуры», ляльніку ці рознакаляровымі стужкамі — «Шчодра». Хаванне твару тут з’яўляецца часткай суцэльнага маскіравання фігуры, што набліжае гэтых персанажаў да лялек, якіх спальвалі, тапілі на *Каляды*, *Купалле* ці насілі па хатах на шчодры вечар.

Генезіс М. адлюстроўвае розныя этапы дынамікі светапогляднай сістэмы грамадства. Магчыма, найбольш старажытныя М. тыя, што прадстаўляюць жывёлін. Па паходжанні яны звязаныя з татэмізмам, а таксама з паляўнічай магіяй, калі ў магічных мэтах імітавалі жывёлін. У дадзеным выпадку пераапрануты персанаж увасабляе непасрэдна жывёліну як сімвал дабрабыту, звышрэальных станоўчых якасцяў (у першую чаргу каза, мядзведзь). У пазнейшы час жывёльныя персанажы перайшлі ў гульнёвую сферу — «кабыла» і яе продаж цыганам. Аб непасрэднасці гэтых персанажаў сведчыць удзел у абрадавых дзеяннях сапраўдных жывых жывёлін — у прыватнасці казы. Да архаічных, магчыма, архетыпічных праяў міфалагічнага мыслення належыць вобраз «дзеда», які можа быць праявай архетыпу святарнага старца ці ўвасабленнем першапродка. Да глыбінных пластоў традыцыйнай культуры належаць і іншыя абрадавыя М. ці іх элементы — куст, ляля. Да больш позніх, тэатральна–карнавальных, належаць маскі цыгана, ксяндза, стражніка, доктара.

Галоўная функцыя М. — прыкрыццё сапраўднага *твару*, аблічча, змена вонкавай, а таксама ўнутрана–вобразнай існасці. Разам з тым функцыі М. досыць розныя ў розныя эпохі. Абрадавыя М. звязаныя звычайна з магіяй плоднасці; некаторыя архаічныя персанажы («Яшчур») сімвалізавалі магутныя сілы прыроды, аб’ект ахвярапрынашэнняў. Актыўнае выкарыстанне М. на Каляды можа быць звязанае з дзвюма рэчамі. Гэта даўняя традыцыя пераўвасаблення (параўн. рымскія сатурналіі), звязаная са зменай фазы *Сонца*, а таксама актыўнасцю нячысцікаў. Магчыма, М. тут выконвае ахоўную функцыю (страшная М. пужае нячысцікаў ці, наадварот, робіць людзей «сваімі» для іх), яна бароніць чалавека ад нячысцікаў, а таксама выклікае персанажаў, спрыяльных для людзей.

Літ.: *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912.

І. Вуглік

МА́СЛЕНІЦА, **Ма́сленка, Сы́рніца**, старажытнае свята славянскіх народаў, звязанае з культам прыроды — адраджэннем плодных сілаў *зямлі*. Галоўная накіраванасць абраду — праводзіны зімы, набліжэнне вясны, забеспячэнне багатага ўраджаю і дабрабыту ў гаспадарцы. Адзначалася на 8–ым перадвелікодным тыдні, напярэдадні вялікага посту. Дэкадзіроўка самой назвы сведчыць пра перавагу малочнай ежы ў гэты перыяд (*сыру*, масла, тварагу і *малака*). Аднак М. — з'ява шматкомплексная, яна ўлучае ў сябе пакланенне продкам; культ сям'і і *шлюбу*; спалучае шэраг жывёлагадоўчых абрадаў з земляробчымі; абрады і дзеянні, накіраваныя на забеспячэнне аховы сям'і і грамады: «масляныя дзяды» — у *суботу* перад масляным тыднем; аб'езды на *конях*, абходы, катанне з горак, гушканне на *арэлях*, адведванне бабак–павітух; спальванне чучала М.

М. у адрозненне ад іншых святаў, якія ўяўляюць сабой ужо хрысціянізаваныя версіі, з'яўляецца амаль поўнасцю язычніцкім святам, таму царквою ўспрымалася як «бесовское» свята. Доўгі час даследнікі лічылі, што М. не характэрна для беларускай народнай традыцыі ці разглядалі яе як маргінальную з'яву. Але вялікі фактычны матэрыял дае падставы сцвярджаць, што М. распаўсюджана амаль па ўсёй тэрыторыі Беларусі са сваімі рэгіянальнымі асаблівасцямі. Назва «Валоссе», што захавалася за «тлустым чацвяргом» масленкавага тыдня ці за самой М., сведчыць пра яе язычніцкія карані. На думку І. Снегірова, М. — свята ў гонар *Вялеса*, язычніцкага бога. У былыя часы М. адзначалася прыблізна тры тыдні, пачыналася са сціплых прысвяткаў, якія мелі агульны накірунак — яны былі звязаныя з жывёлагадоўляй («Агата–кароўніца», «Анісім–аўчар», праводзіліся абрады «ўлашчвання *дамавіка*», які ў некаторых выпадках атаясамліваўся з *душамі* продкаў, апекаваў свойскую жывёлу). Улічваючы тое, што М. была скарочана патрыярхам да тыднёвага тэрміну, можна меркаваць пра змяншэнне свята ў памерах з захаваннем асноўных блокаў.

У масленічных песнях падаецца цэлы шэраг эпітэтаў (часам гумарыстычных) і вельмі «абгрунтаваных» параўнанняў: «Масленіца — ластавіца», «А ў нас сягоння масленіца, прыляцела ластавіца», «Масленіца — ластавіца, прыляцела і прайшла». Свята, што імгненна праляцела, параўноўваецца з птушкай, вельмі хуткай у палёце.

Што да спальвання пудзіла, то на Беларусі М. больш атаясамлівалася з часам, які дае прыбытак статка і ўзбагачае грамаду, прыносіць «новае» малако, уплывае на павелічэнне сям'і, аднак лічыцца вельмі небяспечным, бо з'яўляецца своеасаблівым «мастком», стаіць на сумежжы Старога і Новага гадоў.

Моманты знішчэння пудзіла (ці таго, што ў дадзенай мясцовасці завецца М.) былі рознымі: спальванне, патапленне ў праламцы, закопванне ў снезе (пудзіла, кола, посцілак, рыззя, старых рэчаў).

Падкрэслена «грамадскі» характар мае завяршальны этап свята: накіраванасць на забеспячэнне бяспекі, дабрабыту ўсёй грамадзе, добрага ўраджаю, з абавязковым удзелам амаль усіх супольнікаў — спальванне М. (калі кожны прыносіць старую салому, посцілкі, на якіх спалі ўсю зіму, рыззё для агульнага вогнішча). Абрад спальвання М. уяўляў сабой не

толькі важны момант ачышчэння агнём, але і своеасаблівы момант калектыўнай псіхатэрапіі. Канцэнтрацыя энергіі і вера ўсіх супольнікаў была накіравана на выгнанне *смерці*, *хваробаў*, голаду, нечысці, збавення ад бяды.

Пачынаючы ад М. і да самага *Вялікадня* нельга было ўступаць у шлюбы. Таму хлопцам, якія за час паслякаляднага мясаеду не паспелі ажаніцца, у знак пакарання прывязвалі калодкі. Калі хлопцы не хацелі цягаць калодкі, то мусілі адкупіцца. Тое ж здаралася і з дзяўчатамі.

Масленічны тыдзень заканчваўся тым, што сямейнікі прасілі адзін у аднаго прабачэння за ўсе магчымыя крыўды і грахі.

Заканчвалася М. запустамі («запускамі») на малочнае. Традыцыі М. захаваліся ў святкаванні провадаў зімы.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 566—569; Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 40—42, 132—135.

А. Райкова

МАТАВІ́ЛА, адна з беларускіх народных назваў сузор'я Арыёна, назіранні за якім служылі для вызначэння начнога часу. Называнне гэтай групы зорак словамі, што азначваюць нейкія прылады працы, з'ява звычайная ў народнай астраноміі (параўн. *Косы, Чэпіга*). Аднак стасаванне назвы «Матавіла» менавіта да сузор'я Арыёна, магчыма, памылковая, паколькі амаль ніяк не матываванае формай гэтага сузор'я. «Матавіла» — вілкападобная прылада працы для намотвання ці размотвання пражы. Да гэтай прылады працы значна больш падобнае сузор'е Персея, якое знаходзіцца недалёка ад сузор'я Арыёна і ўтвараецца павернутай долу характэрнай вілкападобнай канстэляцыяй найбольш яркіх зорак. Сузор'е найлепей бачнае на восеньскім зоркавым небе, калі яго і можна выкарыстоўваць для вызначэння часу. Гл. таксама *Тры Каралі, Касары*.

Літ.: *Курыловіч Г. М.* Матавіла // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 310; *Мінько Л. І.* Народныя веды // Грамадскі быт і культура сельскага насельніцтва Беларусі. Мн., 1993. С. 104.

С. Санько

МАТЫЛЁК, паводле беларускіх народных уяўленняў, гэта *душа* чалавека, што адлятае ад яго пры сконе, альбо сама *смерць*, што прылятае да сваёй ахвяры, ці веснік смерці. Верагодна, уяўленне пра М. як душах памерлых першапачаткова звязвалася з начнымі матылькамі, што нечакана ляцелі на святло свечкі, палаючай лучыны ці лямпы. На Куццю, калі беларусы ўшаноўвалі сваіх дзядоў, урачыстая вячэра пачыналася тады, калі на небе першая зорка паказвала, што настаў начны час, а на змярканні, калі гусцелі цені па кутках хаты, гаварылі: «Ужо дзяды па кутках пасталі». Калі адчыняліся дзверы і клікалі дзядоў на вячэру, то прыкметай прылёту душаў лічыўся любы рух у напрамку хаты, а прылёт начнога М. быў вельмі пераканаўчым знакам прысутнасці душы памерлага продка. На *Дзяды* гэта было добрым, чаканым знакам, у іншы час — нядобрым, бо нехта ў хаце памрэ (Гомельская вобл.). Занатавана інфармацыя, што калі да старой жанчыны, якая сядзела ля расчыненага вакна, прыляцеў начны М. і сеў ёй на рукаво, тая адразу ўсё зразумела і ласкава сказала: «Смерцічка ты мая». Той жа ноччу яна памерла (Мінская вобл.). Супрацьпастаўленне звычайных дзённых яскрава афарбаваных М. і бляклых начных назіраецца ў польскай народнай традыцыі, там існуюць розныя назвы для іх — motyl і ćma. З М. звязаны

шматлікія прыкметы і павер'і. Па першых веснавых М. варажылі пра ўрадлівасць году (калі першы ўбачаны М. быў *белы* — год будзе ўрадлівы, *хлеб* белы, калі ж аранжавы ці *чорны* — чакай чорнага хлеба). Іншы варыянт прыкметы: шмат белых М. — дажджлівае лета, у *кароў* шмат *малака*; шмат аранжавых, *чырвоных* М. — сухое, гарачае лета, у *пчол* будзе шмат *мёду* (Брэсцкая вобл.). Па вышыні палёту першых М. беларусы варажылі пра ўраджай ільну: чым вышэйшы палёт, тым большы вырасце *лён* (Віцебская вобл.). М. выкарыстоўвалі ў магічных дзеяннях. Так, пылком М. націралі *яйка* для абрадавай велікоднай гульні «качанне яек». М. потым адпускалі і сачылі за яго палётам: просты палёт азначаў удачу ў гульні, падзенне на зямлю — немінучы пройгрыш. Белага М. трэба было насіць у шапцы дзеля таго, каб лёгка знаходзіць птушыныя гнёзды (існаваў рэліктавы промысел, у якім удзельнічалі падлеткі і дарослыя хлопцы — збіранне перад *Вялікаднем* яек вадаплаўных і балотных птушак) (Мінская, Віцебская вобл.). Некаторыя дзеянні з М. перайшлі ў дзіцячыя гульні, дзіцячы фальклор. Так, злавіўшы вясной М., дзеці выкрыквалі заклічку: «Матыль, матыль, дай мукі // Закалаціць буракі!» (Традыцыйную беларускую веснавую страву — боршч з квашаных буракоў для спажыўнасці падкалачвалі мукой, якой часам неставала) (Мінская вобл.). У іншых раёнах дзецям забаранялася лавіць М., каб не пашкодзіць малочнасці кароў (Брэсцкая вобл.).

Існуюць павер'і, што душы *ведзьмаў*, стаўшы М., прыносяць шкоду людзям, свойскай жывёле, збожжу. Такія М. нападаюць на сонных людзей, душаць іх, выклікаюць начныя немарасці (*мары*, зморы). Беларусы лічылі, што некаторыя хваробы свойскай жывёлы выкліканыя М. Так, калі *авечкі* кашляюць і худзеюць, значыць, у іх нутро пранiклі М., лічылася, што, зарэзаўшы такую жывёліну, знойдзеш у лёгкіх жывых М. Верылі таксама, што М. могуць завесціся ў галаве чалавека ад кашэчага варкатання.

Такім чынам, з М. у народных уяўленнях шмат звязана. Яго таямнічае існаванне, двайное нараджэнне — спачатку вусенем, а потым метамарфозы ў М., выразная сувязь з надвор'ем і ўсім прыродным асяроддзем — усё абуджала народную фантазію, надавала таямнічасць і значнасць гэтай істоце.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 486—492; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Sielicki F.* Wierzenia na dawniej Wilejszczyznie // Slavia Orientalis. T. 25. № 2. Warszawa, 1986. S. 195—222.

Л. Салавей

МАЎЧА́ННЕ, ці, шырэй, бязгучнасць — неабходнае патрабаванне многіх абрадаў і рытуальных дзеянняў са значэннем уступання ў кантакт з іншасветам. Агульнымі мэтамі іх станавілася запытанне ў продкаў, звышнатуральных сілаў аб сваёй будучыні (параўн. маўчанне ў час *варожбаў*), імкненне вылечыцца (цішыня пры замаўленні) або забяспечыць сабе поспех у якой–небудзь справе.

Да нашых дзён захавалася традыцыйная хвіліна М., і яе сённяшняе разуменне як ушанаванне памяці ўзыходзіць да першапачатковай семантыкі ўстанаўлення духоўнага кантакту з продкамі. Узгадаем таксама М. перад адпраўкай у дарогу. У часе памінак раней раілі паводзіць сябе як мага цішэй, бо, згодна з вераваннямі, *душы* продкаў з'яўляюцца да *стала*, і кожнае лішняе слова можа напалохаць

іх і прагнаць, а гэта пагражае рознымі бедамі.

М. у час асобных работ сведчыла пра сакральнасць аперацыі і мела на мэце забеспячэнне пэўных поспехаў: моўчкі сеялі *лён*, каб не расло пустазелле, моўчкі сыпалі бульбу ў склеп, каб не елі *мышы*. У працэсе *ткацтва* маўчалі, як парвецца першая *нітка*, і тады М. прыроўнівалася да спынення работы. Пачатак фактычна кожнай справы патрабаваў цішыні, бязгучнасці, якія пазначалі пераход у іншасвет па дапамогу і спрыянне.

М. выступае своеасаблівым індыкатарам рытуалаў з семантыкай кантакту. Так, неабходнасць строгага М. у час завівання апошніх каласоў сведчыць пра спробы сувязі з «тым» светам, звязвацца з якім трэба было па яго правілах, бо М. ёсць адна з асноўных прыкмет *нябожчыка*. М. у час рытуалу выяўляе прыналежнасць той ці іншай істоты да звышнатуральнага свету — да прыкладу, М. пераапранутых падчас святочных абходных працэсій.

М. таксама належыць да мераў засцярогі, якіх трымаецца чалавек пры кантакце са светам дэманаў. Таму рэкамендавалася маўчаць і не раскрываць рот у час *навальніцы*, каб нячысты не знайшоў там схованкі, пры раскопванні *скарбаў*, якія вартуе нячыстая сіла. Дарэчы, парушэнне *забароны* магло прывесці да суровых наступстваў. Параўн. таксама выраз «Маўчаначка ні пушыць, усё ліха патушыць».

Літ.: *Агапкина Т. А.* Молчание // Славянская мифология. М., 1995. С. 265—267; *Попов И.* Белоруссия и белорусы. М., 1912. С. 49.

Т. Валодзіна

МАШКАРА́ (інсекты litрознага кшталту: камары, мошкі і г. д., што збіраюцца ў кучу і таўкуцца ў паветры — «мак таўкуць»), у хрысціянізаванай беларускай традыцыі з'явілася дзякуючы *чорту*. Апошні захацеў зраўняцца з *Богам* у плане стварэння свету (вельмі пашыраны матыў — «стваральнае спаборніцтва» чорта з Богам). Чорт «узяў жменю пяску, шыбануў яго ўгору ды й кажа: «Ляцеце», — а хто — забыўся сказаць. А тут як сыпануць мошкі, камары, авады ды ўсялякі гнюс...» Згодна з другім павер'ем, М., «якая таўчэцца на значнай вышыні, — гэта не што іншае, як *душы* памерлых...» Гэтыя душы, аказваецца, выпушчаныя на «прыхацку» і «перасушку».

Паводле розных прыкметаў і забабонаў М. устойліва звязана з гаспадаркай селяніна. Па–першае, машкара прадказвае надвор'е. Калі яна літаральна лезе ў вочы ці «таўчэ мак», трэба чакаць *дажджу*. Але калі яна снуе на *захадзе Сонца*, увечары, то гэта прадказвае раніцай добрае надвор'е. Па–другое, М. сімвалізуе сабой якасць ураджаю шматлікіх гаспадарчых культур: пшаніцы, аўсу, грэчкі, ільну. Паказальнікі добрага ўраджаю адмысловыя: вялікая колькасць М., значная вышыня іх палёту і нават ступень кудлатасці ножак. За М. не толькі статычна назіраюць, але і робяць наступныя дзеянні: «З–пад першых камароў, якія «таўкуцца»... трэба ўзяць жменю зямлі і рассыпаць на градах, каб гародніна высока падымалася...» Адзначым «жменю зямлі», бо менавіта з «жмені пяску» чорт і стварыў М. Добра ўплываць М. можа і на гаспадарчых птушак: прапануецца вышэйзгаданую зямлю пакласці ў гняздо квактухі, каб вывадкі былі «надзейныя».

Літ.: Беларускі каляндар на 1923 г. Вильна. С. 42; ІМЭФ, ф. 8, воп. 90, спр. 294. № 213; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Часть III // Записки ИРГО по Отделению этнографии. Т. XXIII. Вып. II. СПб., 1894. С. 22;

Крачковский Ю. Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 95; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 174, 205—206; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 19, 255; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. III. СПб., 1902. С. 347; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchova Polesia Rzeczyckiego. Materjały etnograficzne. Warszawa, 1938. S. 26; *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe. Wisła, 1903. T. XVII. S. 435.

Ю. Драздоў

МАШЭ́КА, фальклорны персанаж, міфалагічны заснавальнік г. Магілёва. Ягоны вобраз адбіўся як у легендах, так і ў мастацкай літаратуры (паэма Я. Купалы «Магіла Льва»). Па адной версіі М. — «страшны *разбойнік»*, які ходзіць у мядзведжай скуры поўсцю ўверх. Ён тэрарызуе навакольнае насельніцтва, валодае надзвычайнай сілай, усе спробы вынішчыць яго «бярлогу» скончаліся паразай для мсціўцаў. Аднойчы М. напаў на брычку, дзе сядзела жанчына–прыгажуня і малады мужчына. Забіўшы апошняга пасля бойкі, ён пазнаў у жанчыне сваю старую знаёмую, якая, адхіліўшы яго каханне, падштурхнула М. стаць разбойнікам. Папаўшы ў бярлогу М., жанчына зарэзала разбойніка і вярнулася да сваіх. Ад месца, дзе закапалі М. і якое назвалі Магіла льва, ці ад гары, дзе былі закапаныя косці забітых разбойнікам людзей, утварылася назва горада — Магілёў. Па іншай версіі М. пайшоў памагатым да разбойніка Гвазда з–за няшчаснага кахання да Прадславы. Аднойчы разбойнікі прывялі да яго Прадславу са спадарожнікам, якога ён забівае (як высветлілася пасля, гэта быў брат Прадславы). Падчас сну жанчына зарэзала М., за што яе разам з ім зарываюць пад курганом, — Магілай Льва, адкуль і пайшла назва горада Магілёва. Матыў забойства жанчынай мужчыны як помсты існуе ў беларускай традыцыі (князёўна Рагнеда). Ён узыходзіць да прымату матрыярхату і з'яўляецца пераасэнсаваннем гэтай ідэялагемы, падмацаванай на Беларусі больш–менш свабодным становішчам жанчыны ў сям'і. У дадзеным аспекце вобраз Прадславы мае еўрапейскія паралелі: Клітэмнестра, якая забіла Агамемнана. У фундаментальнай міфалагічнай апазіцыі прырода/культура М. выступае ўвасабленнем яе першай часткі — прыродна–жывёльных, дэструкцыйных памкненняў. Жанчына выконвае ў дадзеным выпадку ролю медыятара паміж прыродным і культурным (яе сябрам ці мужам у брычцы). Разам з тым першапачаткова жанчына выступае як ініцыятар прыроднага, ірацыянальнага — кахання, а ў фінале, забіўшы М., прымае бок сацыяльнага, культурнага. Аб старажытным паходжанні падання сведчыць намёк на інцэстуальную сувязь паміж сястрой і братам, які «быў у апале ў бацькі» (тут бачны традыцыйны матыў барацьбы бацькі і сына). Забіўшы брата, М. выступае як прыхільнік патрыярхальнага, манагамнага грамадства. Тыпалагічна вобраз М. звязаны з *Менескам*.

Літ.: Легенды і паданні, Мн. 1983. С. 274—277.

І. Вуглік

МЕДЗЬ, метал, які ўваходзіў у традыцыйную сімвалічную тэтраду *золата—серабро*—М.—*жалеза*. У разгорнутым выглядзе гэтая тэтрада амаль не сустракаецца ў тэкстах, але ёсць надзейныя кантэксты, дзе яна імпліцытна прысутнічае і пры гэтым у цікавай праекцыі на сістэму пола–ўзроставых

стасункаў. Параўн. у замове на адмаўленне «закручанага чалавека»: «Па Сіянскай гары Божа Маці хадзіла, у прыполі трое ключоў насіла: адные жалезныя, другія медныя, трэція залатыя. Жалезныя — мужчынскія, медныя — жаночыя, залатыя — дзявочыя». Прапушчанай тут пазіцыі «сярэбраныя» відавочна адпавядае «хлапечыя». І, такім чынам, уся тэтрада распадаецца на два кшталты дыядаў: 1) жалеза, М. — серабро, золата/старэйшыя — маладзейшыя; 2) жалеза, серабро — М., золата/мужчынскае — жаночае. Гэтыя прапорцыі падтрымліваюцца і іншымі матэрыяламі. Так, першая выяўляецца ў вядомым казачным матыве «трох царстваў» (меднага, сярэбранага і залатога): менавіта ў медным «царстве» жыве старэйшая з трох паняволеных *Змеем* сясцёр–царэўнаў. Гэтаксама з М. і жалезам звязваюць паданні пра *асілкаў* пракаветных часоў, калі на нашай зямлі яшчэ толькі з’явіліся першыя людзі («Струменту ў іх пашчі ніякага не было. Кажуць, што ў іх быў на ўсіх адзін тапор, ды і той не жалезны, а якісь медзяны, а можа, і жалезны, пра гэта дзяды не сказывалі настаяшча, мусіць, запомнілі»). Другая прапорцыя падтрымліваецца ў замовах суадносінамі накшталт «*замкі* медныя» — «*ключы* срэбныя» з натуральнай праекцыяй у дыяду жаночае — мужчынскае або «мядзяны вароты, залаты замкі», дзе і вароты і замкі маюць жаночую сімволіку.

Звычайна ж базавая тэтрада рэпрэзентавалася дзвюма трыядамі: золата—серабро—М. і золата—серабро—жалеза. Першая трыяда стасавалася найчасцей з іншасветам, параўн. казачныя «тры царствы» — залатое, сярэбранае і меднае. Другая трыяда, з аднаго боку, праектуецца на бінарную апазіцыю сакральнае (золата — серабро) і прафаннае (жалеза), а з другога боку — на сацыяльную трыяду *цар*—князь—мужык (параўн. у казцы «Аб Іване Бяшчасным»: «... золата і серабро і дарагея камення — ета для царэй, для князей, для вялікіх ліц; а сталь і зялеза — ета для мужыкоў»). Падобнае размеркаванне назіраецца і ў казцы «Таратурка»: трыяда золата—серабро—М. праектуецца на трыяду цар—кароль—купец («І прыязджаюць яны к Бабе Язе к Жалезнай назе. І ў яе дванаццаць дачок вочынна красівых, вужасна прыўкрасных. І кругом жалезны тын, і ўрыт каля крыльца мядзяны стоўб; і ўбіта ў ём сем калец; царскі сын каня прывяжаць за залатое кальцо; каралеўскі — за сярэбранае кальцо, купечаскі — за медзяное, а прочых вяшчэй ніжы таго»).

У сваю чаргу трыяда золата—серабро—жалеза мае праекцыю ў колеравым кодзе, дзе ёй адпавядае трыяда *чырвоны— белы—чорны* колеры. Першая трыяда не мае нагэтулькі адназначнай колеравай праекцыі. Так, з аднаго боку, можна меркаваць суадносіны накшталт М.—серабро—золата і чырвоны—белы—жоўты (параўн. тры яскаркі — чырвоную, жоўтую і белую ў паданні пра паходжанне беларусаў, гл. *Бай*), але, з другога боку, ёсць тэкставыя падставы для прымання і такой прапорцыі, як М.—серабро—золата/*сіні* (зялёны?)—белы—чырвоны (параўн. у замове на захаванне плода: «А на сінім моры ляжыць сіней медзі камянь. Як гэтаму сіню–медзю камяню наверх ня ўсплываці, каб і так рабе божай младзенца не свергаць»).

Часам базавая тэтрада распадаецца на шэраг дыядаў з папарнымі супрацьпастаўленнямі металаў: жалеза — медзь, медзь — серабро, серабро — золата, медзь — золата (Змей дзьме чыгунны ток, Іван — медны; Змей — медны, Іван — сярэбраны; Змей — сярэбраны, Іван — залаты; або Змей дзьме медны ток, а Іван — залаты).

Паводле прыродных і спажывецкіх якасцяў металаў, трыядзе М.—серабро—золата ставіцца ў адпаведнасць пэўная аксіялагічная шкала. Пры гэтым М., натуральна, разумеецца як найгоршы з металаў трыяды. Аднак менавіта выбар героем М. або меднага прадмета (як і самага горшага жарэбчыка і г. д. у іншых выпадках) абарачаецца для героя казкі будучым поспехам. Так, з трох *ключоў* — залатых, сярэбраных і «ржавых медных» — адамкнуць ільва герою ўдаецца толькі іржавымі меднымі («Пра Івана бядняцкага сына»). Гэтаксама, выбраўшы з трох крэслаў — залатога, сярэбранага і меднага — менавіта меднае, ён атрымлівае сабе за жонку малодшую прыгажуню сястру–царэўну. У казцы «Шчасце даражэй за ўсё» дзядок дэманструе герою тры «краваці» — медную, сярэбраную і (не названую яўна, але відавочна — залатую), з якіх на адной адпаведна стогны і плач, на другой — паперамена то весела, то сумна, а на трэцяй — заўсёды весела, і якім адпавядаюць тры «планеці»: «… калі чалавек нараджаецца на первай планеце, як ён ні стараецца ў жыцці, яму цяжка … дабіцца харошага. Усё роўна плоха пападае, і ўсё. А калі чалавек нараджаецца на планеце сярэдняй, дак у яго пераменнае жыццё бывае: бывае і цяжка, і пераживае ўсё, і бывае харашо — пераменнае жыццё. … А калі чалавек нараджаецца на свет на трэцяй планеце, як бы ён ні рабіў, дажа нехарашо, ўсё роўна ў яго будзе добра. Гэты чалавек мае ў жыцці вялікае шчасце». Герой казкі нарадзіўся на першай нешчаслівай планеце, але дзякуючы парадзе дзядка жаніўся з жонкай з «трэцяй планеці». Абніжаны семіятычны статус М. адносна золата і серабра выяўляецца і ў прымаўках кшталту: «Госць першы дзень — злота, другі дзень — срэбра, а на трэці — медзь і дадому едзь».

Як і іншыя металы, М. у народнай культуры мае даволі высокі семіятычны статус. І сам метал, і вырабы з яго выкарыстоўваліся як *абярэгі*. Высокі семіятычны статус М. абумоўлены тым, што гэта рэчыва, здабытае ў прыродзе, але шляхам апрацоўкі (выплаўкі, коўкі, апільвання) пераведзенае ў сферу культуры, у чалавечы свет. Гэтае падвойнае паходжанне М. падвойвае і яе сімвалічнае функцыянаванне ўва універсуме традыцыйнай культуры. Семіятызацыя М., як і металаў наагул, абапіраецца на яе прыродныя ўласцівасці — цвердзіню, трываласць. Таму найбольш пашыраныя ў тэкстах розных жанраў вобразы прадметаў з М., якія запіраюць, замыкаюць ахоўную прастору: мядзяныя «вароты», «дзверы», «вярэі», «замкі», «зашчэпачкі», а таксама «дамы», «дварцы», «двары», «за́мкі», медны гарлач з запячатаным у ім зачараваным духам, «медныя горы», якія паўстаюць з кінутага героем каптура як перашкода на шляху праследніцы–ведзьмы, «касцёлак» на гаспадаровым двары, з М. выліты, срэбрам накрыты (у валачобнай песні), медныя (а таксама сярэбраныя і залатыя) *шапка* і адзежа (казка «Меднае Чудавішча»). Тую ж семантыку нясуць і вобразы «медзяных стаўпоў», меднага (таксама сярэбранага і залатога) токаў або *мастоў*, на якіх адбываецца бойка героя са Змеем, меднай, сярэбранай і залатой аброці, каб забрытаць адпаведна *мядзведзя*, тыгра і льва.

М., як рэчыва, што стасуецца з іншасветам, можа маркіраваць некаторых міфалагічных або казачных персанажаў. Так, беларускаму фальклору вядомы такія персанажы, як Меднае Чудавішча (у якога тры дамы — медны, сярэбраны і залаты — і які дапамагае герою, тройчы падараваўшы адзежу і шапку з адпаведных металаў),

мядзяны воўк у аднайменнай казцы з выразным ініцыяцыйным сюжэтам, кантамінаваным з сюжэтам «звярынае малако», «сцень медзяны» ў адпаведнай замове. Залатыя рожкі, мядзяныя ножкі, сярэбраны язык мае «богава кароўка» ў замове ад урокаў карове. У замовах «цар–воран» або «пціца Галіца» маюць або медныя кокці, або дзюбкі, або крылле (іншыя часткі — з золата, серабра або жалеза ў розных камбінацыях). Медныя кіі ці пруты выступаюць у замовах як прылады пакарання змяі ў руках св. *Юр'я*. Гэты ж святы залатымі, сярэбранымі і меднымі ключамі замыкае дванаццаць замкоў у замове на захаванне плода. Герой казкі «Іван Васільевіч — стралок» хітрасцю здабывае ў купцоў медную трубачку і малаточак, якімі як стукнеш, то выскокваюць салдаты ў поўнай баявой амуніцыі. Апроч іншых прадметаў у фальклорных тэкстах сустракаюцца медныя трубы, медны кацёл, медная *печ* (з другога боку, печ у загадках загадваецца як «медзяная гара»), медная «чарпаха» на тры вядры, «медзяны кубак» (у каляднай песні паненцы: «Перша надоб'е — медзяны кубак, // Друге надоб'е — срэбна талерка, // Трэце надоб'е — залаты персцень. // Медзяны кубак — к запіваннечку, // Срэбна талерка — к дараваннечку, // Залаты персцень — то к вянчаннечку»). Тры дна (меднае, сярэбранае і залатое) мае незвычайны Тураў калодзеж, паводле падання, вырыты самім князем *Турам* — легендарным заснавальнікам горада *Турава*. Калі праравецца апошняе, залатое, дно, настане канец свету і ўся зямля ператворыцца ў суцэльны акіян.

Сімвалічнае абрадавае значэнне мелі і медныя *грошы*. Калі малады адпраўляўся да вянца, то клаў у халявы ботаў медныя або сярэбраныя грошы, каб жыццё ў *шлюбе* было заможным. З гэтымі ж мэтамі падчас вянчання маладым кладуць «на падношку» па меднай манеце. Параўн. і адпаведныя выслоўі: «Дару жменю медзі, каб былі дзеці як мядзведзі», «Дару грошы медныя, каб ніколі не былі бедныя» і пад.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 199, 209—210; Загадкі. Мн., 1972; Замовы. Мн., 1992; Зімовыя песні. Мн., 1975; Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 50, 78, 282, 434; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 187; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978.

С. Санько

МЕ́НЕСК, Мяне́ск, Ме́нскі, *асілак–чараўнік,* персанаж беларускай міфалогіі. Паданне пра М. было апублікавана ў сярэдзіне XIX ст. П. Шпілеўскім. Згодна з ім, М. быў заснавальнікам горада Мінска (Менска, Менеска) і жыў паміж пазнейшым Татарскім канцом і Пярэспай. Ён пабудаваў на Свіслачы вялікі мураваны *млын* з сямю коламі. У гэтым млыне мука малолася не са збожжа, а з *камянёў*. Ніхто ніколі не бачыў М. Толькі *ноччу* на млыне былі чутны нейкія дзіўныя крыкі, гіканне, песні, музыка і скокі. Апоўначы М. раз'язджаў на сваім млыне па *дарогах*, набіраў дружыну з дужых людзей і рабаваў у наваколлі. Ад яго хаўруснікаў утварыўся асобны народ, які стаў сяліцца побач з млынам чараўніка. Пазней захавалася прымаўка: «Не пайду я да Менска ад шляху Віленска; а (калі) пайду па шляху Віленскім, спаткаюся з Менескам». Стомленыя рабаўніцтвамі М., навакольныя жыхары звярнуліся па дапамогу да яшчэ больш магутнага чараўніка, і той, спаліўшы небяспечны млын, прагнаў назаўсёды М. з ваколіцаў Менска. Але памяць аб ім захавалася ў назве горада.

Наконт інтэрпрэтацыі падання існуюць розныя пункты погляду.

Э. Зайкоўскі звяртае ўвагу на тое, што калі першапачаткова Менск, як абгрунтавана часткай беларускіх археолагаў, узнік на рацэ Менка (цяпер блізу в. Гарадзішча Мінскага р–на), то і назва горада з'яўляецца вытворнай ад гідроніма. Таму прывязка падання пра М. да гісторыі ўзнікнення Менска ўяўляецца штучнай і дастаткова позняй, зробленай па правілах народнай этымалогіі.

У міфалогіях розных народаў сустракаюцца імёны персанажаў, якія нагадваюць па гучанні імя М. Так, блізкімі да яго могуць быць словы, якія абазначалі *Месяц*: параўн. праі.–е. *mes–, *mens– і іх вытворныя ў і.–е. мовах. З другога боку, у германскай міфалогіі Манн з'яўляўся першым чалавекам, а ў індыйцаў ён называўся Ману. У рымлянаў існавала вера ў багоў замагільнага свету Манаў, якія лічыліся і захавальнікамі грабніцаў. У ведыйскай міфалогіі Манью — божышча гневу, якое называюць забойцам Ўрытры, правадыр войска.

Аднак імаверна, што аснову імя М. належыць звязваць з этымонам і.–е. *men– «мяць, расціраць» (адкуль, у прыватнасці, слова «мука», а таксама такія словы, як «меншы», «мянціць» — вастрыць касу з дапамогай «мянташкі» і некаторыя іншыя), што адпавядае асноўным функцыям М. у паданні (С. Санько).

Пры аналізе падання пра М. можна адзначыць наступныя характэрныя рысы гэтага персанажа: 1) асілак і чарадзей; 2) млынар; 3) сувязь з культам камянёў (мука малолася з камянёў); 4) начныя гучныя пацехі на млыне; 5) правадыр дружыны. Начныя дзіўныя крыкі і гіканне на млыне нагадваюць матыў забаваў нячыстай сілы ў шэрагу фальклорных твораў. Праца млына звязана з *вадой*, а значыць, з істотамі накшталт *Вадзяніка*. Але, з другога боку, працэс перамолвання нагадвае выкрасанне Грымотнікам *маланак* з каменных жорнаў ці з двух камянёў, а ўказанне на М. як на правадыра дружыны таксама збліжае яго з Богам Навальніцы, апекуном вайсковай справы. Магчыма, М. мае прататып у праіндаеўрапейскай міфалогіі, які потым зазнае трансфармацыі ў розных лакальных міфалогіях.

А. Прохараў адзначае, што паданне захавалася ў двух варыянтах, якія амаль паўтараюць адзін адно, але адрозніваюцца ў некаторых дэталях. Абапіраючыся на адзін варыянт падання, П. М. Шпілеўскі выказаў гіпотэзу аб магчымасці існавання гістарычнай постаці мясцовага князя, ад якога, магчыма, атрымаў назву і горад. На самай справе бясспрэчна, што назва горада пайшла ад ракі Менкі, а назва героя — ад назвы горада. Нягледзячы на тое што ў паданні выкарыстаны старажытныя матывы, само паданне пра М. мае дастаткова позняе паходжанне. У гэтым пераконваюць наступныя матывы падання: а) матыў аб нябачнай нячыстай сіле, якая апоўначы збіраецца на пір у нейкіх месцах і забудовах на ўскраіне людскіх паселішчаў. Ён быў вельмі папулярны менавіта ў Сярэднявеччы (у чарадзейных казках адмыслова падкрэсліваецца, што ў млыне ўдзень малолі людзі, а ўначы — *чэрці*). З гэтым матывам генетычна спалучаецца і матыў язды ноччу М. на млыне, што адпавядае сярэднявечным уяўленням аб *ведзьмах*. Сярэднявечны фальклор, у тым ліку заходнееўрапейскі, ведае і матыў мукі з камення; б) геаграфічным цэнтрам падання з'яўляецца незвычайны млын на сямі колах, дзе М. і меле муку з камення. Млыны пачалі будаваць на Беларусі ў познім Сярэднявеччы, што добра паказвае храналагічныя межы ўзнікнення падання. Млыны будавалі

на ўскраінах населеных пунктаў. Да млынароў у народзе ставіліся з насцярогай, і хадзілі пагалоскі аб тым, што яны знаюцца з нячыстай сілай і адпраўляюць нейкія спецыяльныя абрады, што, магчыма, і зафіксавала паданне. У гэтым плане цікава, што ў сярэднявечным Мінску ўзапраўды існаваў млын, які адзначаюць падарожнікі. Так, напрыклад, Пётр Талстой, стольнік рускага цара Пятра І, у 1697 г., праязджаючы праз Мінск, узгадвае раку Свіслач і «на ёй ёсць млын аб 4 каменях і праз ту раку мост вялікі драўляны». Безумоўна, млын меў нейкую асаблівасць, якая прыцягвала да сябе ўвагу, — «аб чатырох каменях», што можа адпавядаць у паданні «на сямі колах»; в) матыў аб разбойніках, імя якіх потым дало імя гораду, быў вельмі пашыраны на беларускіх землях: дастаткова прыгадаць паданні аб назве Магілёва, Ваўкавыска, Брагіна ды інш. Але ўсе гэтыя паданні маюць дастаткова выразнае позняе паходжанне.

У выніку магчыма сказаць, што паданне пра М. — яскравы прыклад позняга ўзнікнення падання па прынцыпе «народнай этымалогіі», якая ад назвы горада стварыла паданне з легендарнай постаццю.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 277—278; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 132; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973. С. 340.

Э. Зайкоўскі, А. Прохараў, С. Санько

МЕ́СЯЦ, начное нябеснае свяціла, элемент астранамічнага коду традыцыйнай беларускай мадэлі свету, з якім звязана мноства разнастайных павер'яў і прыкмет. Яны з'яўляюцца па сутнасці рэшткамі некалі, відаць, вельмі развітага культу гэтага свяціла. Лічыцца, што пакланенне М. значна больш старажытнае, чым пакланенне *Сонцу,* і сягае, прынамсі, часоў т. зв. «індаеўрапейскага адзінства», пра што сведчыць агульная для ўсіх індаеўрапейскіх моў назва свяціла. Асаблівасці руху М. па небе спарадзілі саму ідэю календарнасці (параўн. М. і «месяц» — адрэзак каляндарнага часу).

Як начное свяціла М. супрацьпастаўлены Сонцу як дзённаму свяцілу, параўн.: «Месяцу Бог вялеў свяціць людзям уночы, покуль сонейка спачывае...»; «Месяц усё ходзіць увыперадкі з сонцам, але ніяк не мажэ яго дагнаць» (А. К. Сержпутоўскі; параўн. у латышскай дайне: «Mūc, mūc, Saulīte, Mēnesis dzenās!» — «Бяжы, бяжы, Сонейка, Месяц гоніцца!»); «Што гэта за вочы: адно свеціць удзень, а другое — уночы»; «Сястра да брата ў госці ідзе, а брат ад яе хаваецца» (загадкі з адгадкаю «сонца і М.»); «... ні днём па сонцу, ні ноччу па месяцу...» (г. зн. «заўсёды» — у замовах) і да т. п.

У гэтай сувязі рэлевантнай аказваецца і такая семіятычная апазіцыя, як множнасць/адзінкавасць. Дзённае свяціла заўсёды адно, з'яўленне на дзённым небе нейкага іншага свяціла — М., яркай *каметы*–мятлы, звышновай зоркі, множны ўзыход самога сонца (сонца троіцца або множыцца) або, наадварот, зацменне сонца, калі ўдзень могуць быць бачныя зоркі, — успрымаецца як эксцэс, анамалія, як правіла, трапляе ў хронікі і звычайна нічога добрага не вяшчуе (параўн. таксама пазнейшае перацягненне функцыяў бога–сонца Геліёса на Апалона і адпаведную «навуковую» этымалогію яго імя як а–полён — «нямножны, адзіны», хаця пачаткова Апалон быў яўна звязаны з М., пра што сведчыць яго эпіклеза Неоменій «Маладзіковы» і яго каляндарныя функцыі ў антычных полісах). М. аказваецца дыялектычным «шматлікім

у адзіным і адзіным у сваёй шматлікасці» (таму сонца мае толькі адно слова для яго намінацыі, а М. мае мноства слоў у мностве варыянтаў для намінацыі яго квадраў). Так што насамрэч мы тут маем не бінарную апазіцыю, а пэўную тэрнарную структуру: адзінае (сонца) — множнае (месяц) — незлічонае, бясконцае (*неба*, *зоркі*; параўн.: «Поле незмяронa, быдла незлічона, адзін пастух пасе» — «неба, зоркі, месяц»).

Супрацьпастаўленасць М. і сонца выказваецца і ў такой апазіцыі, як зменлівасць/нязменнасць. М. зменлівы «паводле вызначэння» (некаторыя даследнікі нават выводзяць яго назву ад і.–е. *mei–/*moi– «змена»). Зменлівасць жа сонца ўспрымаецца як нешта незвычайнае, цудоўнае — «гранне» сонца ў пэўныя каляндарныя моманты ў перыяд паміж веснавым і восеньскім раўнадзеннем. Зменлівасць М. знаходзіць сваё вытлумачэнне ў этыялагічных паданнях. Так, у адным з іх апавядаецца, што «месяцу Бог вялеў свяціць уночы, покуль сонейка спачывае, толькі месяц вельмі гультаяваты, ён кепска свеціць, за тое Бог вялеў, каб ён кожныя чатыры нядзелі перараджаўся. От затым ён адну нядзелю малады, другую расце аж да поўна, трэйцюю поўны, а чацьвортую саўсім прападае» (гэтаксама ў латышскіх дайнах М. жартаўліва называюць лайдаком за тое, што ён не хоча свяціць удзень; параўн. таксама выслоўе: «Дармо ў бога хлеб ясі: свеціш, да не грэеш»). Паводле іншай версіі, «бог, калі месяц састарае, крышыць яго на зоры. Адзін кавалачак кладзе ў дзяжу, на закваску. Зоры ападаюць туды, з іх пачынае рабіцца рошчына, цеста падыходзіць і пераліваецца цераз край. Гэтак і нараджаецца Месяц». У апошнім выпадку прасочваецца асацыяцыя М. і *хлеба*, але як бы «несапраўднага» ці «няцэлага», бо ў адным выпадку ён не выпечаны, а ў другім (у загадках) — ён найчасцей ужо губляе сваю цэльнасць («акраец хлеба», «луста хлеба»). Параўн. таксама ў вясельных песнях: «... У нас месяц дзяжу месіць, // Зорачка ў дзяжу свеціць, // Слонейка пірагі пячэ...», дзе таксама актуалізуецца і класічная апазіцыя сырое/гатаванае (К. Леві–Строс).

Але ў абодвух прыведзеных паданнях яўна абазначана тэма «пакарання Месяца» праз пазбаўленне яго пачатковай цэльнасці. Гэта добра вядомы (асабліва ў балтыйскай традыцыі) міфалагічны матыў, звязаны з сюжэтам «Нябеснага вяселля» і «Нябеснай сям'і». У ідэальным выпадку М. і Сонца рэпрэзентуюць ідэальную шлюбную пару, дзе першы адыграе ролю жаніха/мужа, а другое — нявесты/жонкі. Гэтая тэма спрэс праходзіць па беларускіх фальклорных тэкстах, а рытуальна разыгрываецца найперш у вясельнай абраднасці, дзе жаніх рэгулярна сімвалічна ўяўляецца М., а нявеста — сонцам (параўн.: Княжыч «Месяц» і князь «малады, жаніх» і княгіня «маладая, нявеста»; у вясельных песнях: «Над варотамі месяц // Усю ночку ясна свеціць, // Усю ночку ясна свеціць, // Маладзенькі дзяцінка, // Маладзенькі дзяцінка // Па двары да пахаджае...»; «А ўжэ соўняйка, а ўжэ ясная, // Ўжэ ж яно на заходзя. // А ўжэ дзевачка маладзенькая // Ад мамкі на выходзя...»; «Маладзенькі малойчык, // Што ў цябе на куце ззяе? // Што ў цябе на куце ззяе? // Ці не месяц узышоў? // — Дзевачкі, мае сястрыцы, // Ды ў мяне на куце ззяе, // Ды ў мяне на куце ззяе // Дзевачка маладая. // У яе на галоўцы // Кветачка залатая, // Кветачка залатая, // Ды як сонейка іграе...»; «Наехала сватоўейкаў — // Усе яны харошыя. // Усе яны харошыя, // Усе яны маладыя. // Соўнейка — маладая, // Маладзічок —

маладзенькі, // Маладзічок — маладзенькі, // Месячык — маршалачак, // Зорачкі — бальшаначкі, // Салаўята — пакоснічкі...» і шмат падобных). У шэрагу вясельных тэкстаў у ролі ідэальнай нявесты/жонкі выступае дачка Сонца, напрыклад: «Соўнейка маё яснае, // Начной парой не ўзыйдзе. // Дзеваччына мамачка // З таго свету не прыйдзе», дзе паралелізмам задаюцца дзве пары супастаўленняў: ноч — той свет; нявеста — дачка Сонца (параўн. аналагічную варыятыўнасць Саўле/дачка Саўле ў сюжэце «Нябеснага вяселля» ў латышскіх дайнах).

Гэтаксама добра прадстаўлена ў беларускім фальклоры і тэма ідэальнай «Нябеснай сям'і», найперш у калядных песнях кшталту: «... Стаіць святліца нова зрублена. // У той святліцы чатыры акенцы: // У першым акенцы — да яснае сонца, // У другім акенцы — да ясны месяц, // У трэцім акенцы — да дробны звёзды, // У чацвёртым акенцы — да цёмна хмара. // Яснае сонца — то жонка яго, // Ясны месяц — то сам гаспадар, // Што дробныя звёзды — то дзеткі яго, // Што цёмная хмара — жыта яго...», прадстаўленых мноствам варыянтаў. Аднак і ў калядных, і ў валачобных песнях вельмі шырока фігуруе тэма часовага разбурэння гэтага ідэальнага сямейнага парадку ў выніку гневу нейкага бога, які звязаны з урадлівасцю і плоднасцю. Рэканструктыўна — гэта або сам Бог Навальніцы (*Пярун*), або персанаж, з ім непасрэдна звязаны. Гэты гнеў быў, відаць, не беспадстаўны. Рэканструкцыя сюжэта «Нябеснага вяселля» паказвае, што вінаватым у гэтым быў менавіта М., які здрадзіў Сонцу, заляцаўшыся ў *Зарніцу* (або *Вечарніцу*) — зорку Венеру ў яе ранішняй або вечаровай бачнасці. Яна свеціць вельмі ярка і ў гэтым, безумоўна, канкуруе ў «прыгажосці» з Сонцам, якое або ўжо заходзіць, або яшчэ не ўзышло. Астранамічна гэта адпавядае таму, што перыядычна адбываюцца збліжэнні Венеры і М. пры іх руху па нябеснай сферы. Магчыма, менавіта такая сітуацыя адлюстравана ў зачынах некаторых калядных песняў: «Ходзіць, паходзіць месяц па небу, // Кліча ж, пакліча зару з сабою: // — Хадзем жа, зара, гдзе ж госпад жыве...» Часовае парушэнне М. усталяванага сямейнага ладу, відаць, адлюстравана ў адменах калядных песняў, дзе месца Сонца заступае «зара»: «Стаіць цярём вышы ўсіх харом. // А ў тым цераме да чатыры углы, // Чатыры углы да чатыры акны... // У адным акне — ясён месіц, // У другім акне — ясна заря, // А ў трэцім акне — дробныя звёзды, // А ў чацьвёртым акне — цёмная ночка. // Ясён месіц — Віцютка–пан, // Ясна заря — яго жана, // Дробныя звёзды — яго дзеткі, // Цёмная ночка — ўся яго сім'я». Тэма шлюбнай нявернасці ўскосна задаецца і зачынам наступнай песні: «Ні разам усходзя месяц із зарою. // Ні па праўдзя жые мой мілай са мною. // Ні па праўдзя жые — праўды не гавора // Змяркая — выходзя, світая — прыходзя» (запіс А. Глушко).

Нейкім чынам падобныя паводзіны М. закранаюць інтарэсы Бога Навальніцы (або самога Бога). Імаверна, што М. аказваецца вінаваты тройчы: па–першае, парушэннем усталяванага нябеснага ладу (здрада Сонцу); па–другое, парушэннем забароны на інцэстуальны шлюб, бо М. і Зарніца (а таксама і іншыя зоркі) — гэта брат і сястра (зоркі — сёстры М.), параўн. «... Не месяцам, то зарніцаю. // Не брацейкам, то сястрыцаю...» (астранамічна М. і Зарніца–Венера родпасныя зменай квадраў) або «Ходзіць, паходзіць // Месяц па небу. // Кліча, пакліча // Зоры з сабою. // — Ох вы, зорачкі, // Сястрыцы мае...»; і, па–трэцяе, можна меркаваць, што Бог

Навальніцы (рэпрэзентаваны на небе планетай Юпітэр, які па яркасці не на шмат саступае Венеры) сам меў шлюбныя інтарэсы да Зарніцы. За любую з гэтых правінаў М. можа быць пакараны. І гэты матыў сапраўды рэканструюецца ў сюжэце «Нябеснага вяселля». І ў беларускай, і ў балтыйскай традыцыях М. караецца аднастайна: ён або разбіваецца (прыгадаем: Бог крышыць М. на зоркі), або рассякаецца («кроіцца», параўн. перакрой месяца — «некалькі дзён, на працягу каторых М. не бачны на небе» або рэгулярнае загадванне М. у загадках як «акрайца хлеба»). Але для самога М. гэтае пакаранне стаецца пачаткам яго безупынных перыядычных нараджэнняў і паміранняў — змены квадраў. Рэфлекс гэтага міфалагічнага матыву захаваўся на Тураўшчыне ў абрадзе, які называўся «біць месяца» і палягаў у тым, што ўдзельнікі вяселля стукаліся спецыяльна спечаным у выглядзе М. печывам, назіраючы, чыё паламаецца.

Правіны М. не застаюцца без наступстваў і для яго ідэальнай «гаспадаркі», якая ў валачобных песнях шматкроць параўноўваецца з «раем». Пакаранню найперш падлягае дрэва М. — *дуб*. Як гэта не парадаксальна, але ў беларускім фальклоры менавіта дуб рэгулярна асацыюецца з М. Параўн. загадку «У старым дубе месяц свеціць» з адгадкай «*кажух*», пры звычайным загадванні праз «кажух» «неба» («Разасланы кажух, рассеяны гарох і бохан хлеба ляжыць» — «неба, зоркі, месяц»). Або ў валачобнай песні: «… Пасярод двара маладога Пятра // Вырас дубок тонак, высок. // З–пад таго дубка ўзышла зорка, // З–пад той зорачкі ўзышлі звёздачкі. // Ёсць той дубок — Іванка–сынок, // Ёсць тая зорачка — яго жоначка, // Ясныя звёзды — яго дзетачкі», дзе пазіцыя М. у астранамічнай класіфікацыйнай трыядзе задаецца ў дэндралагічным кодзе — дубком. Падобная сітуацыя і ў замовах, і ў вельмі паказальным кантэксце: «Госпадзі, як начынаўся свет, было на свеці тры царыкі: первы царык — зялёны дуб у полі, другі царык — белы камень на моры, трэці царык — шырокі месяц на небі». Тут яўна задаецца траістая структура касмічнай вертыкалі. У іншай замове гэтыя «тры царыкі» названы «трыма братамі».

Такім чынам, у сістэме касмалагічных прэцэдэнтаў М. аказваецца «першым пакараным», і тэма пакарання становіцца «скразной» у паданнях, якія тлумачаць некаторыя асаблівасці яго выгляду. Так, у мностве варыянтаў вядомае паданне пра забойства братам брата (у хрысціянізаванай адмене — Каінам Авеля), якіх Бог змясціў на М. як вечны напамін пра гэтае злачынства. І цяпер калі ў поўню прыгледзецца да М., то можна убачыць, як брат стаіць з вілкамі над забітым братам у выглядзе цёмных плямінаў. Чырвоны ж колер М. у поўню нізка над небакраем тлумачыцца тым, што М., які свяціў падчас забойства, прыняў кроў першага пакутніка. Адсюль і трывалыя асацыяцыі М. са светам памерлых, найчасцей нявінна або без пары загінуўшых, напрыклад з *русалкамі*. Малітвы, якія чыталіся пры з'яўленні маладзіка, прысвячаліся *душам*, якія не дачакаліся новага месяца, г. зн. якія памерлі нядаўна. На сувязь М. са светам памерлых паказваюць і тэксты замоваў накшталт: «Маладзік ты малады, ці быў ты на тым свеце? — Быў. — А ці баляць у мёртвых зубы? — Не, не баляць».

Пара М. і Сонца судачыняецца і з іншымі камплементарнымі апазіцыямі: мужчынскае/жаночае, зіма/лета (зімой — высокі рух М. па небе і нізкі рух Сонца, летам — наадварот), халоднае/цёплае (выслоўе: «Грэе як месяц»), *белы*/*чырвоны*, *воўк*/*мядзведзь*

(параўн.: «Месяц, дзе ты быў? — У лес хадзіў.— А што рабіў? — Лыка лупіў. — А дзе схаваў? — Мядзведзь забраў») ды інш.

У шэрагу купальскіх тэкстаў М. адыграе ініцыяльную ролю: ён раскладае купальскае вогнішча, сігналізуючы пра пачатак святкавання («Узыйдзі, узыйдзі, месічак, // Божа мой! // Узыйдзі, узыйдзі ранінька. // Рызьвядзі купальлійка...»).

Адметныя (найчасцей шкаданосныя) асаблівасці прыпісваліся месяцаваму святлу. Так, пры святле М. гушкаюцца на дрэвах, плешчуцца на паверхні вады або бегаюць па палях, заманьваючы прахожых, русалкі; пляце лапці Лясны цар — *Лесавік*. Засцерагаліся таго, каб святло М. падала на *калыску* з немаўлём. Некаторыя дзіцячыя *хваробы* тлумачылі тым, што «месяц засвяціў». Для таго каб «адсвяціць» хворага, спавівалі валік для бялізны і на ўсю ноч выкідалі яго на двор пад месяцава святло. Уздзеяннем месяцавага святла тлумачылася і такая хвароба, як лунатызм — хаджэнне ў *сне*. Святло М. было неспрыяльным для гуркоў, гарбузоў, *гароху*, *бобу* і *маку*, бо выклікала ў гэтых раслін пустацвет. Падчас поўні трэба было наліваць *малака* ў гладыш менш за звычайную порцыю і адпаведна браць меншую колькасць мукі на рошчыну, інакш і малако і цеста будуць пераліваццa цераз край. Пры святле М. нельга было хрысціцца голай рукой, інакш рука доўга балела б, паказваць на М. пальцам і мачыцца. У зааморфным кодзе святло М. судачыняецца з *зайцам*.

Зацьменне М. тлумачылі тым, што складкі белага адзення *Чумы* (каметы–мятлы), развіваючыся ў паветры, затуляюць ззянне М. Іншае тлумачэнне: зацьменне М. адбываецца тады, як М. досыць нап’ецца чалавечай крыві, якая пралілася падчас вайны, што адбылася дзесьці на зямлі.

Узыходжанне М. у розных фазах давала магчымасць сялянам меркаваць пра прыблізны час сутак. Выкарыстоўваўся М. у народнай метэаралогіі і для розных прадказанняў. Так, калі на М. з’яўляўся крыж, то гэта прадвяшчала на вясну вайну; з’яўленне колаў вакол М. прадказвала хуткую змену надвор’я да горшага; калі маладзік умываецца, то будзе негадзь. Гл. таксама *Квадры Месяца*.

Літ.: *Бадер О. Н.* Элементы культа светил в палеолите // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 40—46; Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць. Мн., 1995. С. 181—182, 205; Вяселле: Песні. Кн. 5. Мн., 1986. С. 97—101, 119—120; Загадкі. Мн., 1972. С. 26—29; Замовы. Мн., 1992; Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 150—162, 216—219, 234—237; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 47—51, 169—171; *Зянько Ул.* Спадчына маёй маці: Песні, загадкі, казкі, жартоўныя апавяданні. Мн., 1993. С. 98, 129, 135; *Иванов Вяч. Вс.* Лунарные мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 78—80; *Іванаў Вяч. Усев.*, *Тапароў У. М.* Архаічныя рысы рытуалаў, павер’яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мн., 1972. С. 166; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 44—45; Луна, упавшая с неба. М., 1977; *Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер’я. Мн., 1981. С. 43; Міфы Бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 51, 65, 70, 100; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 179; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 29—30, 45—47; *Толстая С. М.* Луна // Славянская мифология. М., 1995. С. 245—247; Тураўскі слоўнік. Т. 3. Мн., 1984; *Цивьян Т. В.* Мотив наказания Месяца в сюжете Небесной свадьбы // Балто–славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 228—238; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 5. К—Л. Мн., 1989. С. 87; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 7. М—Н. Мн., 1991. С. 23—24; *Biezais H.* Die himmlische Götterfamilie der alten Letten. Uppsala, 1972. S. 70, 528—530.

С. Санько

МЕТАМАРФОЗЫ, у міфалогіі ператарэнне адных існасцяў у другія. М. у міфах адлюстроўваюць назіранні над рэальнай усеагульнай узаемасувяззю і ўзаемазалежнасцю ў прыродзе, захаванню ў ёй рэчыва і энергіі, што пераходзіць з адной формы ў другую. Геніяльныя здагадкі старажытных мысляроў афармляліся часта ў яскравыя малюнкі, у якіх неадушаўлёныя прадметы існуюць побач з *раслінамі*, *жывёламі*, людзьмі і багамі, мяняюцца месцамі, ператвараюцца адно ў другое. Калі ж усведамляліся межы паміж рознымі сферамі, паміж жывым і мёртвым, адушаўлёным і неадушаўлёным і да т. п., то сувязь паміж імі адбывалася праз М. М. вельмі натуральна ўспрымаліся там, дзе жывыя істоты і нежывыя прадметы ўяўляюцца як часовыя і сталыя змясцілішчы духа (*душы*). Гэта выразна бачна ў казках, дзе фантастычныя сюжэты будуюцца на серыях М., прытым сутнасць героя, яго душа застаецца нязменнай. М. бываюць сталыя (малойчык, закляты ў *явар,* так ім і застаецца, існуе як расліна) або часовыя з вяртаннем у першапачатковы выгляд (чалавек закляты, зачараваны, ператвораны ў *ваўка* пасля пэўнага тэрміну, праз пэўныя магічныя дзеянні ці выпадак набывае сваё ранейшае аблічча, перастае быць *ваўкалакам*). Вера ў магчымасць часовых М. ляжыць у аснове паняцця *пярэварацень*. Паводле міфалагічных уяўленняў беларусаў людзі і прадметы, што іх акаляюць, могуць ператварыцца ў розныя прыродныя аб'екты: кветкі, дрэвы, птушак, камяні, рэчкі ды інш., захоўваючы пры гэтым душу ператворанага, яго жалі, крыўду, каханне. У невялікай колькасці казачных твораў захаваўся матыў ператварэння неадушаўлёнага прадмета, драўлянай лялькі, напрыклад, у жывую істоту («Пiлiпка–сынок»).

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.* Метаморфозы //Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 147—149; *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990; *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971.

Л. Салавей

МЕЧ. Ва ўсіх міфалагічных традыцыях зброя звязана з ваяром і часта мае звышнатуральныя якасці. М. у гэтым плане займае асабліваe месца як адзін з найбольш шанаваных вобразаў.

М. выступае ў беларускіх паданнях аб заснаванні некаторых вёсак, напрыклад Вялемічы, Холмеч. Магчыма, што другая частка гэтых назваў дала падставы па прынцыпе «народнай этымалогіі» семантычна звязаць паданні з М. Напрыклад, у паданні аб паходжанні назвы Холмеч сапраўды выступае і холм над ракой *Дняпро*. Але сам матыў, безумоўна, з'яўляецца старажытным.

М. выступае ў абодвух паданнях у вельмі падобных сітуацыях: нейкі ваяр утыркае М. у *зямлю*, што сімвалізуе яго валоданне гэтай зямлёю. Такім чынам, М. аказваецца моцна звязаны з зямлёй і можа адлюстроўваць правы заваёўніка на яе. Цікава, што абодва паданні робяць націск на тым, што і цяпер існуюць заснаваныя тады паселішчы. Карані гэтага міфалагічнага матыву могуць быць генетычна звязаныя са скіфскай (іранскай) ці германскай рэлігійнай традыцыяй.

Таксама можна ўбачыць сувязь матыва ўторквання М. у зямлю з казачным вобразам М., схаванага ў зямлі. Звычайна гэта бацькаў М., які надае сілы. Тым не менш трэба адзначыць, што вобраз М. у казцы не настолькі папулярны і тут задзейнічаны больш старажытныя віды зброі — дубіна, паліца і да т. п.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 227—228, 320.

А. Прохараў

МЕ́ША, нячысты дух, які ўяўляўся калматай *чорнай* жывёлінай невялікага росту. Месцам яго жыхарства былі руіны якой–небудзь будыніны, адкуль ён толькі часам палохаў прахожых, не прыносячы нікому асаблівай шкоды. Ён пазбаўлены *Кадуком* сваёй злой сілы і асуджаны на пакуты. Часам М. перабіраецца ў жылы дом, дзе пасяляецца ў падпечку і харчуецца чым давядзецца. Удзень яго ніхто не бачыць, а ўначы ён выпаўзае з–пад *печкі* і, пасябраваўшы са свойскім *сабакам*, спіць на падлозе пасярод пакоя. З'яўленне М. у хаце лічылася няшчасцем. Яго імем няньکі палохалі дзяцей.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб, 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 109.

У. Васілевіч

МЁД, адзін з найбольш архаічных сакральных прадуктаў харчавання. Для індаеўрапейцаў М. выступаў эталонам салодкасці, а самі паняцці «салодкі», «п'яны», «віно» — вытворныя ад «мядовы». У міфалогіі М. сімвалізаваў крыніцу як мудрасці, так і абнаўлення жыцця і магічных сілаў. Змяшчэнне ля ствала Сусветнага дрэва *пчол* толькі падкрэсліла архаічнасць сакральнага стаўлення да М. Сусветнае дрэва скандынаваў *ясень* Ігдрасіль уяўляўся пакрытым мядовай расой (параўн. у беларускіх валачобных песнях «медвяну расу» на дрэве пасярод двара, якую абтрэслі прыляцелыя птушкі, ці пажаданне да святога Юр'я «... на травіцу // Дай расіцу // Мядовую»). Менш сакральным эквівалентам М. у скандынаўскай міфалогіі лічылася *піва* і брага, якую таксама распіваюць багі на рытуальных пірах.

У валачобных песнях «саладок мядок» прызначаецца для дзяцей гаспадара, у той час як для яго самога — «зеляно віно», а для гаспадыні — піва. У многіх мясцінах Беларусі маладую сустракаюць у доме мужа з М. у руках. Часам маладой М. мазалі вусны або М. аблівалі вясельныя *вянкі*. У Сярэднявеччы, калі расчэсвалі *валасы* жаніху і нявесце, то *грэбень* абмоквалі ў М. Маці нявесты і маці жаніха сустракалі маладых у вывернутых *кажухах*, з *соллю*, *гарэлкай* і М. У Барысаўскім павеце, калі маладыя прыязджалі ў дом свякрухі, то ім давалі па кавалку *хлеба* з М. М. таксама ўжываўся на хаўтурах па *нябожчыку*. На пірах старцаў (сляпцоў–лірнікаў) клалі ў вялікі кацёл соты, разводзілі вадой і варылі, потым злівалі ў бочачку і пілі халодным.

Прыгатаваныя на аснове М. стравы абавязкова ўваходзілі ў памінальныя абрады: сыту, канун — М. з вадой, у якія крышылі булку ды інш. Памінаючы продкаў, гаспадар адліваў першую лыжку кануна на *стол*. Абавязковае залічэнне М. да памінальных страў тлумачылася меркаваннем, быццам бы М. патрэбны, каб памерлым было соладка на тым свеце: «На диды сыту робят, то у кипячону воду хлип, сахар ти мёд. Кажут, што сытой мёртвые уста мажут на Радуницу. Сыту на могилки лют туды, где хрест». Разуменне апошніх пакінутых на ніве каласоў як месца кантакту з продкамі тлумачыць песенны матыў (магчыма, і былую рытуальную практыку) палівання іх М.: «А чыя–то барада чорным шоўкам павіта, сытой–мёдам паліта». Функцыя ахвяры ў М. падкрэсліваецца і палескімі звычаямі пакідаць на ростанях М. для *русалак*.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980; Жніўныя песні. Мн., 1974. С. 406; *Зеленин Д. К.* Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 236;

Свадебные обычаи и обряды простонародья в Борисовском уезде // Минские губернские ведомости. 1865. № 22, 45; *Скуративськiй В.* Мед у звичаях, традиціях, обрядах // Київська старовина. 1992. № 3. С. 86—89; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 117—119; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектическому словарю. Д—И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 104; *Шейн П. В.* Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядам, обычаям и суевериям. СПб., 1874. С. 310; Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 242.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

МІКОЛА, персанаж беларускага фальклору. Прататыпам яго з'яўляецца хрысціянскі святы Мікалай Мірлікійскі (Мікалай Цудатворац, Мікалай Угоднік). Згодна з хрысціянскай агіяграфіяй, жыў у IV ст. і быў выбраны епіскапам малаазіяцкага горада Мір у вобласці Лікія (адсюль і азначэнне «Мірлікійскі»). Многія з цудаў гэтага святога былі прысвечаны выратаванню мараплавальнікаў, тапельцаў, а таксама вызваленню вязняў і палонных. У славянскіх народаў, і ў беларусаў, М. пасля прыняцця хрысціянства часткова замяніў *Вялеса*. У кашубаў Nikolaj называецца лясны дух, які задае загадкі тым, хто заблудзіўся (хто адгадае, таго выводзіць на *дарогу*, а не адгадаўшыя прадаюць душу *чорту*). На сувязь з дэманічнымі персанажамі паказвае кульгавасць ці слепата М. Сярод усходніх славянаў вядомыя ўяўленні пра М. Дуплянскага, які жыве ў дупле ў *лесе* і звязаны з *Лесуном* і з паляваннем. Характэрны звычай завівання «барoдкі» М. («Міколіна барoдка», «барoдка Мікуле»), які паходзіць ад старажытных уяўленняў пра завіванне *барады* Вялеса–Воласа. Мікольскія цэрквы ў Сярэднявеччы нярэдка ставіліся на месцы ранейшых свяцілішчаў Вялеса. На Волатавым полі пад Ноўгарадам Вялікім, дзе, згодна з паданнем, стаяў ідал Вялеса, пазней была пабудавана Мікольская царква. Польскі гісторык Ян Ласіцкі, які ў канцы XVI ст. жыў у Беларусі, адзначаў, што ў праваслаўным набажэнстве важнейшае месца займаюць малітвы да Божай Маці і святога Мікалая. Як падкрэсліваў згаданы аўтар, у час набажэнства святар меў звычай зачытваць з кніг урывак пра святога Мікалая, якога ўшаноўваюць як «нейкага бога–заступніка». Паводле Ласіцкага, «у храмах ніякіх статуй яны не ўшаноўваюць, але выявам святога Мікалая і Панны Марыі прыносяць у дар нейкія срэбныя рэчы». Дзяцей таксама было прынята навучаць малітвам у гонар гэтых святых. Абразы святога Мікалая былі ва ўсіх дамах. Яму ж маліліся і за памерлых.

З усіх хрысціянскіх (праваслаўных і каталіцкіх) храмаў і манастыроў XII—XVII стст. у Беларусі, паводле некаторых падлікаў, каля чвэрці было прысвечана св. М. і столькі ж Маці Божай.

У беларускім фальклоры М. выступае як заступнік земляроба, клапоціцца пра ўраджай, хоць часамі можа быць і помслівым. Ён аглядае пасевы і папраўляе іх пасля зімы. Свята ў гонар М. адзначалі двойчы: вясновы, або летні (цёплы), М., які святкаваўся толькі праваслаўнымі 22 мая (н. ст.), і зімовы — адзначаўся каталікамі і праваслаўнымі (6/19 снежня). Апошняя дата («Мікалайкі») шырока святкуецца ў Польшчы. Напярэдадні і вясновага, і зімовага М. адзначалі прысвятак Міколінага бацькі. На веснавога М. упершыню пасля зімы выводзілі *коней* на начлег, балявалі з гэтай нагоды і выконвалі розныя магічныя абрады па ахове конскага статка ад псавання. *Пастухі*–начлежнікі ўсю ноч з 8 на 9 мая не павінны былі спаць,

каб ведзьмакі ці іншыя злыя сілы не ўчынілі коням шкоды.

І Мікола зімовы, і Мікола летні як бы адкрывалі кожны свой сезон: «Мікола — сапраўдная зіма, Мікола — сапраўднае лета». Ды зноў жа, надвор'е, якое год на год не прыпадае, уносіла папраўкі ў народныя назіранні, і часам, ашукаўшыся, казалі: «Ніводнаму Міколе не вер ніколі». Затрымка зімы на Міколу была знакам, што маразы прыдуць няскора і наагул уся зіма будзе бяспутная. Мікола–зімовы быў далучаны земляробам да будзённых гаспадарчых разлікаў і прагнозаў: «Беражы сена ад Міколы і да Міколы і не бойся зімы ніколі», — гарантавала прыказка, адзначыўшы прыблізна, колькі трэба трымаць у хляве жывёлу. Стан надвор'я ў гэты дзень арыентаваў селяніна на пачатак веснавой сяўбы, на плён у полі: «Калі іней будзе раней, чым 19 снежня, то трэба сеяць ранні ячмень, калі пазней 19 снежня — позні»; «Іней, які пакрывае дрэвы на Міколу, прадказвае добры ўраджай ільну».

Язычніцкія перажыткі ў кульце святога М. характэрныя і для іншых народаў Еўропы. На зімовага М. у Верхняй Аўстрыі млынары (апекуном якіх лічыўся гэты святы) кідалі ў ваду ежу і старое адзенне, каб ладзіць з *вадзянікам*. Палякі ў ахвяру св. Мікалаю прыносілі курэй. Св. Мікалай (Санта–Клаус, Клаус, Нікель) — галоўны персанаж жартоўна–ўрачыстай працэсіі, якая наладжвалася ў Міколін дзень у каталіцкіх землях Германіі і ў суседніх краінах. У той жа час у нямецкіх павер'ях Nickel — ліхі дух. Згодна з паведамленнямі еўрапейскіх падарожнікаў XVII ст., рускія лічылі, што «калі Бог памрэ, св. Мікалай зойме яго месца». Гэты святы лічыўся правадніком душаў памерлых на той свет. У Расіі быў звычай прыносіць М. у ахвяру быка. На Украіне яго называлі «гаспадаром *ваўкоў*», а ў Расіі лічылі звязаным з *мядзведзямі* і *змеямі*. Цікава, што румыны мядзведзя іншасказальна клікалі «брат Мікалай» (frate Nicolae). У некаторых мясцінах Расіі культ св. Міколы зліўся з рэліктамі паганскіх мядзведжых культаў.

Літ.: *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 9—10; Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 374, 381; *Успенский Б. А.* Культ Николы на Руси // Труды по знаковым системам. Вып. 16 (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 635). Тарту, 1983; *Успенский Б. А.* Филологические изыскания в области славянских древностей. М., 1982; *Филимонова Т. Д.* Вода в календарных обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 143.

У. Васілевіч, Э. Зайкоўскі

МЛЫН, старабеларуская назва «пруд», пабудова для размолу зерня (падзяляюцца на вадзяныя і ветраныя). З М., асабліва вадзяным, звязваецца шэраг павер'яў. Лічылася, што млынары маюць стасункі з нячыстай сілай, у прыватнасці з *Вадзянікам*. У чарадзейных казках адмыслова падкрэсліваецца, што ў М. удзень малолі людзі, а ўначы — *чэрці*. Млынары ўважаліся за вельмі моцных *чараўнікоў*. Такім млынаром–чараўніком, паводле падання, быў легендарны *Менеск*, ад імя якога паходзіць назва Мінска. А. М. Афанасьеў адзначаў, што на кожным вадаёме, дзе быў пабудаваны млын, абавязкова жылі адзін, а то і некалькі вадзянікоў, кожны з каторых загадваў сваім колам. Пры вадзяных М. трымалі *чорных катоў*, чорных *пеўняў* і іншых жывёлін *чорнага* колеру, якія ўважаліся за лепшую ахвяру вадзяніку. Апрача таго, беларускія млынары ў першыя замаразкі апускалі пад кола

кавалак сала, кумпяк або свіную кішку, каб вадзянік не злізаў з кола змазку, або кідалі ў ваду пару маладых парсючкоў. Найбольшую моц, згодна з народнымі павер'ямі, вадзянікі маюць вясной і восенню, калі яны, пакрыўджаныя або неўлагоджаныя, маглі нанесці найвялікшую шкоду. Таму свята млынароў адзначаецца восенню 25 кастрычніка (дзень св. Марціна) і ў красавіку. На Валожыншчыне ў дзень св. Марціна млынары пілі *гарэлку* на каменных жорнах. На Барысаўшчыне ў гэты дзень елі гусей і казалі: «Марцін святы — губіцель гагаты».

Ахвярапрынашэнні вадзяніку патрабаваліся і пры закладцы М. Механік, які будуе М., павінен быў закінуць у плаціну жывую *курыцу*. Раней патрабавалася чалавечая *ахвяра* — хрышчоная *душа*. У Гродзенскай губерні былі вядомыя выпадкі, калі з гэтай мэтай закопвалі жывых сірот. Невыкананне гэтых прадпісанняў пагражала згубай самому млынару. Але замацаваны належным чынам хаўрус млынара і вадзяніка гарантаваў поўную бяспеку М. ад паводак, буры, *пажару*, паломак і нават ад удару *маланкі*. Пярун мог спаліць М. толькі пасля смерці млынара–чараўніка, калі дамоўныя дачыненні натуральным чынам скасоўваліся, і тое ў выпадку, калі ў млынара не было сыноў, якім у спадчыну пераходзілі і М., і чарадзейная моц таямнічых *замоваў*. Каб не траціць сваёй моцы, млынары нікому нічога не рабілі задарма і нават не размаўлялі і не віталіся з вяскоўцамі.

Валадары ветраных М., каб зноў выклікаць *вецер*, які суцішыўся, кідалі «на ўзвей вецер» некалькі жменяў мукі, што таксама было своеасаблівай ахвярай паветраным духам або ветру.

Літ.: *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. М., 1982. С. 209; Беларускі народны каляндар. Мн., 1992. С. 174; *Берман И.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии Ошмянского уезда // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. V. СПб., 1873; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 135—136; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 124; *Ляцкий Е. А.* Материалы для изучения творчества и быта белорусов. М., 1898; *Ляцкий Е. А.* Представления белоруса о нечистой силе // Этнографическое обозрение. Кн. 7. М., 1890. С. 141; *Ненадавец А. М.* За смугою міфа. Мн., 1999. С. 34, 43—51; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912. С. 290; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973. С. 340.

Л. Дучыц, С. Санько

МОКАШ, **Макош**, адна з багіняў славянскага («кіеўскага») пантэона. У пералічаным «Аповесцю мінулых гадоў» спісе багоў, ідалы якіх былі пастаўлены Уладзімірам у Кіеве, М. з'яўляецца адзіным жаночым персанажам і згадваецца апошняй. Пра яе паведамлялася таксама ў «Слове некоего Христолюбца». У рукапісе XIV ст. «О требокладении идольском» адзначана пра ўшанаванне жанчынамі М. і пра тое, што існавалі адмысловыя служкі гэтага культу, жрыцы–ідаламольцы: «… и Мокошъ и да ище ся не явъ молять, да стаи призываюче идоломольц бабы, то же творят не токмо худши люди, нъ и богатых мужин жены». Цікава, што ў гаворках Падмаскоўя слова «мокосья» абазначае жанчыну лёгкіх паводзінаў. Тое, што М. мела дачыненне да сексуальнага жыцця, вынікае з «Слова некоего Христолюбца»: «И Мокошъ чтут и Кылоу; и Малакию иже есть роучьный блоудъ велми почитают, рекуще Буякини». На думку Г. Ільінскага, сувязь М. з сексуальным жыццём «вынікае з яе суседства з малакіяй ці рукаблуддзем». У перакладзе з грэцкай мовы слова «малакія» азначае «спешчанасць, расслабленасць, мяккасць».

Паводле Вяч. Ус. Іванава і У. М. Тапарова, пры рэканструкцыі асноўнага міфа выяўляецца сувязь М. з Грымотнікам (г. зн. *Перуном*): М. ўспрымалася як яго жонка. Але адначасова выяўляецца матыў здрады М. Перуну з яго праціўнікам. Таму ў пакаранне за здраду яна пазбаўляецца боскага і сямейнага статуса, ссылаецца з *неба* на *зямлю*, у хтанічныя *воды*. Згадка пра М. сведчыць, што з Перуном яна знаходзілася на адным роўні міфалагічнай сістэмы. У тапаніміі гэта стасуецца з урочышчамі Макошын Верх (у Чэхіі) і Пярынь блізу Ноўгарада (Расія), якое, магчыма, разумелася як імя жонкі Перуна (параўн. літ. Perkūnija — персаніфікаваная навальніца, ст.–ісл. Fjǫrgyn — імя маці Тора, гоц. fairguni «скала»). Значыць, суадносяцца гара Перуна і гара Перуновай жонкі — Пярыні ці М. Другі этап дачыненняў да М. (пасля яе развянчання) адлюстраваны парамі тапонімаў накшталт «Перунова гара», але «Мокашава балота». На Беларусі захаваліся тапонімы «Мокшава балота», «Мокіш». Па шэрагу дадзеных, М. стасуецца з сырасцю (вадой), цемрай, прадзівам, прыналежнасцю да жаночага. У паганскім календары *чацвер* стасаваўся з днём Перуна, што найлепш прасочана ў палабскай традыцыі, а *пятніца* — з яго жонкай. Адпаведна гэтаму пасля прыняцця хрысціянства аналагам М. стала святая Параскева–Пятніца. З днём тыдня — пятніцай — былі звязаныя спецыфічныя і вельмі строгія забароны на пэўныя віды працы (асабліва прадзенне, мыццё бялізны), на ежу, *посуд, адзенне,* на полавыя дачыненні з мужам. У студню ў дар Пятніцы кідалі кудзелю, выпрадзеную *воўну* і тканіну. Паводле падання, з Пятніцай звязвалася практыка *родаў* у *лазні*. Пятніца разглядалася як павітуха. Нярэдка на абразах Пятніцу малявалі з распушчанымі *валасамі*. Выява Пятніцы ў шэрагу выпадкаў змяшчалася на зрубе студні. У паўночнарасейскіх вераннях пра М. яе ўяўлялі як жанчыну з вялікай *галавой* і доўгімі *рукамі*, якая *начамі* прадзе ў хаце. Ёсць пэўныя паралелі з усходнебалцкай Лаўме: доўгія валасы, вялікія грудзі, жаночыя заняткі накшталт ткання ці мыцця, дачыненні з мужчынамі, сувязь з вадой, а таксама тыпалагічная блізкасць да іранскай Ардвісуры Анахіты, грэцкіх мойр і германскіх норнаў. На думку У.М.Тапарова, імя М. лічыцца звязаным з і.–е. *mok– — «вільгаць, мокры, вільготны», а таксама з *mokos — «прадзенне». Акрамя некаторых згаданых мікратапонімаў прамых сведчанняў у пісьмовых або фальклорных крыніцах пра ўшанаванне багіні з імем М. на Беларусі няма (аднак параўн. бел. дыял. максоніха «злосная жанчына»). Але што вера ў багіню з такімі функцыямі існавала, сведчыць распаўсюджанне культу яе хрысціянскага аналага — Параскевы–Пятніцы. З пісьмовых дакументаў XV—XVI стст. бачна, што існаваў звычай прысягаць імёнамі Бога, Божай Маці і святой Пятніцы. Адна з першых мураваных цэркваў (сярэдзіна XIVст.) у Вільні была прысвечана гэтай святой. Паводле сведчання Яна Ласіцкага (канец XVI ст.), беларусы вельмі ўшаноўвалі, акрамя Бога і Божай Маці, яшчэ святога *Міколу* і Пятніцу. Дзень Параскевы–Пятніцы святкаваўся 15 (28) кастрычніка. У яе верхняй іпастасі блізкай М. была палабская Жыва.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто–славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 175—197; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 379—399.

Э. Зайкоўскі

МОСТ, **кла́дка**, у міфапаэтычнай традыцыі сімвал сувязі паміж рознымі пунктамі сакральнай прасторы. У міфах М. будуецца на вачах вандроўніка ў самы актуальны момант і на самым небяспечным месцы. Па М. *душы* памерлых трапляюць у *вырай*. М. згадваецца ў калядных і валачобных песнях. У казках фігуруе залаты М. з *дрэвамі* і *птушкамі*. Распаўсюджаны гаданні каля М. (пад М.).

Пра тое, што матыў М. першапачаткова звязваўся са светам памерлых, сведчаць матэрыялы пахавальнай абраднасці, дзе М. служыў устанаўленню сувязі з замагільным светам. У гэтым плане надзвычай паказальнае паведамленне Ю. Крачкоўскага: «Калі хочуць паставіць помнік па нябожчыку–*мужчыне*, то рыхтуюць крыж, калі па *жанчыне*, то робяць „кладку“ — для зручнасці шляху праз якое–небудзь топкае месца ці ручай. Для гэтага сякуць сасну, з аднаго боку яе ўцёсваюць, пазначаюць дату *смерці*, вырэзваюць *серп* ці, калі нябожчыца дзяўчына, боцікі. Кладуць праз раку, там жа чытаюць малітвы, п'юць, вяртаюцца да гаспадара са словамі: „Няхай дасць Бог ёй неба, рай светлы, пакой вечны“». У Хойніцкім р–не сцвярджалі: «Душа пасля смерці праз кладку над вадой праходзіць», параўн. таксама слова «брод» у значэнні «перадсмяротная агонія». Выходзіць, навядзенне М. — неабходная ўмова пераходу з аднаго свету на другі, прычым у двух кірунках.

Акрамя таго, матыў пераправы па М. праз раку традыцыйна разглядаецца як выражэнне шлюбнай сімволікі. У вытлумачэнні гэтага матыву шмат даюць формы дзявочых *варожбаў* пра замужжа, звязаных з той жа ідэяй «пераправы па М. праз ваду». Сутнасць іх палягала ў тым, што ў час *Калядаў* дзяўчаты ставілі пад ложак місачку, на якую клалі папярэчную палачку. Уначы павінен быў сасніцца суджаны, які «перавядзе па мосце», г. зн. возьме замуж. М. як метафара *шлюбу* тлумачыўся ў кантэксце ўспрымання пераходу ад дзявоцтва да замужжа як адказнага і небяспечнага шляху ў невядомае. У валачобных песнях сустракаюцца наступныя матывы, пабудаваныя на шлюбнай сімволіцы М.: хлопец пераносіць дзяўчыну па калінавым М.; на калінавым М. топіцца *конь* (коні) і хлопец, які шукае сваю суджаную.

Менавіта на М., падкрэслена калінавым («яго масціла нячыстая сіла»), казачны герой сустракаецца са змеем. Дарэчы, у беларускай традыцыі М. выступае тым месцам, дзе часцей, чым звычайна, збіраецца нячыстая сіла (там месцяцца *русалкі*, гукаюць *чорта* ды інш.). Калінавы М. забяспечваў надзейнасць пераходу ў шырокім яго разуменні, і таму гэты вобраз стаў шырока выкарыстоўвацца ў розных жанрах. У замовах па калінавым (залатым) М. прыходзіць старэнькі дзядок, Ісус Хрыстос, Божая Маці, каб дапамагчы хворым пазбавіцца ад няшчасцяў.

Пракладванне, навядзенне М. — яшчэ адзін даволі папулярны рознажанравы матыў, што сягае сваёй асновай да касмаганічнай ідэі «аб'яднання», устанаўлення сувязі, якая забяспечвае пераход ад старога да новага, як кладка ў калядных песнях канструюе пераход з папярэдняй прасторы і зыходзячага часовага цыкла ў новую прастору і наступны перыяд жыцця. Для беларускага фальклору ўласцівая формула–зварот *валачобнікаў* (вестуноў іншасвету) да гаспадара: «Масці кладку — заві ў хатку». Сам гаспадар у гэтым выпадку выступае ў ролі своеасаблівага святара, які, пракладаючы шлях з іншага свету ў гэты, рыхтуе адначасова і месца тэафаніі, якая і з'яўляецца кульмінацыйным момантам у разгортванні

адпаведных валачобных сюжэтаў: падворак гаспадара становіцца месцам бяседы *Бога* і ўсіх святых, набываючы яскравыя рысы нябеснага выраю; па М. пераязджае на падворак карэта з Божай Маці. Гэта ўзнаўляе пэўныя элементы вельмі архаічнай індаеўрапейскай культавай практыкі, калі мастаўшчыкі ўтваралі не толькі прафесійную, але і канфесійную групу (параўн. статус мастаўшчыкоў у старажытных прусаў) або асобную святарскую карпарацыю. Так, паводле вельмі імавернага тлумачэння, рымская калегія пантыфікаў атрымлівае сваю назву ад тэхнічнага тэрміна pontifex, што азначае «той, хто робіць масты» (параўн. лац. pons «мост» і санскр. patha, слав. *pǫtь «шлях»). Ад канца XV — пачатку XVI ст. захаваліся звесткі аб «бортскай (ці барцянскай) воласці» над ракой Пелясой у Воранаўскім раёне. Дакументы сведчаць аб перасяленні ў гэтыя мясціны прусаў са Скаловіі і Барты. Да XVIII ст. перасяленцы складалі самастойную адміністратыўную адзінку, якая вылучалася сярод суседзяў. Іх асноўным абавязкам было будаўніцтва М., за што яны вызваляліся ад вайсковай павіннасці.

Падобна, што даўней закладка і будаўніцтва М. не абыходзіліся і без ахвярапрынашэнняў, найбольш верагодна — чалавечых. Пазней гэта адбілася ў павер'і, што першы, хто праедзе па новазбудаванаму М., абавязкова на ім патопіцца. Такая ахвяра служыла свайго роду выкупам месца ў нячысціка, найперш, відаць, у *вадзяніка*. У чарадзейных казках такой ахвярай аказваецца сам будаўнік калінавага М. — *Змей,* або *Кашчэй* Неўміручы. Але гэтай рэальнай *смерці* хтанічнага персанажа спадарожнічае сімвалічная (рытуальная) смерць казачнага героя, які пераязджае па калінавым М. у іншы свет. Параўн. таксама і матыў патаплення на калінавым М. варанога статка і трох малойчыкаў у валачобных песнях, дзе, праўда, прысутнічае і ініцыяцыйна–шлюбная сімволіка.

На тэрыторыі Беларусі вядомы легендарныя масты — Перуноў мост (Чэрвеньскі р–н), Вітаўтаў, або Вітальдаў, мост блізу в. Іжа Вілейскага р–на, Чортаў мост і Князеў мост блізу Полацка, Бабін мост блізу в. Радзеж у Маларыцкім р–не, Крывы мост у Віцебску ды інш. Паводле падання, Бабін мост быў пабудаваны нейкім войскам, каб выбрацца з *балота*, у якое яго завяла баба, што паказвала дарогу. Часта будаўніцтва М. прыпісваецца *шведам* ці *французам* або якому–небудзь каралю. Некаторыя каменныя заборы на рэках выступаюць у якасці М. Блізу в. Малмыгі Вілейскага р–на каменная града на Віліі лічыцца рэшткамі М., які пабудавалі шведы. Прычым кожны салдат кінуў у раку толькі па адным каменю.

Літ.: *Віцьбіч Юрка.* Плыве з–пад Сьвятое гары Нёман. Мн., 1995. С. 7—94; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 52—53; *Иванов Вяч. Вс*., *Топоров В. Н.* Славянские моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 167; *Крачковский Ю.* Быт западнорусского селянина. М., 1874; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. Мн., 1998. С. 86—88; *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 312—315, 339; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; С. 251—252; *Судник Т. М.* К изучению следов древних пруссов на территории Беларуси // Конференция «Этнолингвистические балто–славянские контакты в настоящем и прошлом». М., 1978. С. 131—133; *Судник Т. М.* К изучению исторической антропонимии литовско–белорусского пограничья // Балто–славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 213—219; *Топоров В. Н.* Мост // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 176—177.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, С. Санько

МУЖЧЫ́НА, у народнай культуры вобраз часцей пазітыўны, які пазначае розум, мудрасць, творчасць, пладнасць. М. — першы чалавек у бальшыні касмагоніяў, у тым ліку і ў біблейскай традыцыі. У беларускіх варыянтах этыялагічных легендаў першы чалавек Адам меў хвост, з якога потым зрабілася Ева. У іншых легендах М. і *жанчына* былі некалі аднай плоцццю. Д'ябал спакусіў жанчыну і адарваў яе ад М., што і абумовіла іх фізіялагічныя адрозненні. У вобразе М. паўставаў *Бог*, амаль усе сакральныя функцыі першатворцы, дэміурга перадаваліся менавіта яму — М. Асаблівы статус надаваўся мужчынам–прафесійнікам: *кавалю*, цеслю, *ганчару*, заняткі якіх у архаічнай свядомасці наўпрост супастаўляліся з міфалагемай першатварэння.

Сімволіка абрадавых функцый М. захоўвае даўнія ўяўленні аб сеянні як пра полавыя дачыненні з *зямлёю*, якая надзялялася падкрэслена жаночай семантыкай. Часам сейбіт на полі распранаўся, зерне прыносіў у старых нагавіцах, аб'язджаў *поле* наагул без іх, што, відавочна, мела асновай сімволіку пасеву як апладнення зямлі. Асабліва ўстойліва з мужчынскім пачаткам у сельскагаспадарчай магіі звязвалася вырошчванне агуркоў: гаспадара запрашалі на гарод, прасілі голым пабегаць па лёхах і да т. п. (значную ролю ў падобных захадах адыграла імітатыўная магія). М. не толькі пачыналі гаспадарчыя работы, але і заканчвалі іх: касілі, вазілі снапы, малацілі ды інш., адным словам, усё рабілі, каб забяспечыць сям'ю *хлебам*.

Значная роля М. у наладжванні сувязяў з сакральнымі сіламі — менавіта гаспадар клікаў *Мароза* на куццю, *душы* продкаў на *Дзяды*, нёс пачастункі *Дамавіку*.

Катэгорыю мужчынскага ў шматлікіх рытуалах рэпрэзентуюць *шапка, штаны, таўкач, качарга*, *сякера* ды іншыя падобныя прадметы, якія надзяляліся пэўнымі прадукавальнымі, а таксама апатрапеічнымі якасцямі.

Нараджэнне хлопчыка, лічылі, можна запраграмаваць, падклаўшы пад шлюбны ложак шапку, а таксама мужчынскія прылады працы. Гэтак жа прыход у хату на *Каляды* першага М. паказваў на ацёл каровы менавіта бычком.

М. забаранялася мець дачыненні з жаночымі прыладамі працы — не глядзець на *дзяжу*, а то перастане расці *барада*, не чапаць *верацяно*, бо тое будзе блытаць кудзелю.

М. супрацьпастаўляецца жанчыне як станоўчае адмоўнаму (гл. вераннi пра пажаданасць сустрэчы на шляху з М., а не з жанчынаю); як *правае леваму*, бо жанчыне адводзілася месца злева ад М.; як сухое мокраму (у некаторых мясцінах Гарадзенскага павета жыта зажынаў М., каб лета не было гнілое).

Літ.: *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1933. С. 43; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1897. Т. 1. С. 240; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. S. 200—201.

Т. Валодзіна

МУЗЫ́КА, гусля́р, дуда́р, лі́рнік, скамарох, у міфалагічнай традыцыі многіх народаў божы вяшчун, прарок, *чараўнік*, *волхв* (ст.–слав.). Вобраз беларускага М.–«арфея» стварыў Я. Колас у паэме «Сымон–Музыка». Старадаўні славянскі архетып М. — *Вялесаў* унук вяшчун Баян, апеты ў «Слове пра паход Ігаравы». Славяна–крывіцкія і старадаўнебеларускія паганскія валхвы выступалі ў ролі магаў–музыкаў, называліся гуслярамі. Антычная традыцыя спалучэння вобразаў М. і *пастуха* ў вобразах Апалона і Арфея

самабытна выявілася ў беларускай міфалогіі і фальклоры (абрадах, казках, легендах, песнях). Пастух і М. — персанажы народных (сялянскіх) уяўленняў аб райскім шчасці ў адзінстве з прыродай (казкі–прыпавесці «Пятніца», «Дзяўчына», «Гуслі», «Шчаслівы пастух». Пастух–М. у сялянскім фальклоры стаў увасабленнем народнасці мастацтва, яго несумяшчальнасці з гандлярскім светам, у якім бачыцца царства нячыстай сілы. Лірычна–драматычны вобраз чарадзейнага М., беларускага Арфея, які сваёй музыкай разбурыў царства нячысцікаў, стварыў казачнік Рэдкі ў казцы «М. і чэрці». Гратэскавая травестацыя гэтай тэмы — запісаная ад случаніна Тычыны казка «Цыган–М.». Пра побытавы аспект вясковых лірнікаў сведчыць прыказка: «Дудар — не гаспадар, стралец — не жылец, рыбак — і той па вушы абгніець». «Музыка ўжо такі родзіцца, бо не кожны можа наўчыцца йграць, а музыка сам навучыцца», «Не той музыка, хто йграе на вяселлі або на йгрышчы, а той, хто сам сабе йграе», «Музыку не тое што людзі, але й жыўёло слухае». Гл. таксама *Скамарохі*.

Літ.: *Карамзин* Н. М. История государства Российского. Кн. 1. Т. 1. СПб.,1842. С. 33; *Конан Ул.* Беларускі музыка–Арфей // Полымя. 1992. № 11. С. 149—158; *Конон Вл.* Народ в координатах культуры // Нёман. 1995. № 2. С. 138—145; *Малевич С.* Белорусский нищенский «Лазарь» // Живая старина. Год XV. СПб., 1906. Вып. II. С. 109—114; *Никифоровский Н. Я.* Очерки Витебской Белоруссии. II.: Дудар и музыка. М., 1992. С. 1—33; *Сержпутовский А. К.* Сказки и рассказы белорусов–полешуков. СПб., 1911. № 2; *Сержпутоўскі* А. Казкі і апавяданні беларусаў са Слуцкага павету. Л., 1926. С. 56, 58, 64, 71, 77; *Шэйн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. II. СПб., 1894. С. 9, 51, 476.

У. Конан

МУРАШЫ́, мура́шкі, у народнай свядомасці сімвалізавала «пладнасць», «множнасць» і працавітасць. Аб’ектам міфалагізацыі стаў калектыўны, «грамадскі» лад жыццядзейнасці М. і функцыя знішчэння разнастайных шкоднікаў. М. маглі завесціся толькі ў чыстым ва ўсіх адносінах доме. Значную ролю М. адыгрывалі ў разнастайных практыках, заснаваных на прынцыпах прадукавальнай магіі. Так, падчас вызначэння месца пад новую *хату* гаспадары пакідалі на ноч перакулены *гаршчок* з *мёдам*. У тым выпадку, калі на раніцу ў пасудзіне былі М. — месца лічылася ўдалым (Віцебшчына). Для пабудовы хлява найлепей было выкарыстаць дрэва, ля якога знаходзіўся мурашнік, бо «гаўяда будзе добрэ пладзіцца» (Случчына). Калі ж у новым хляве М. з’яўляліся раней, чым туды прывялі жывёлу, гэта азначала, што апошняя будзе пладзіцца да колькасці М. Гэтаксама шчаслівай лічылася і вуда, зробленая з арэшыны, што вырасла з мурашніка.

З другога боку, М. выкарыстоўваліся і ў шкаданоснай магіі. Так, дзеля таго каб выявіць *ведзьму*, якая «адбірае малако» ў *кароў*, трэба было на *Юр’я* (*Купалу*) перасыпаць М. дарогу перад выганам жывёлы. Пасля таго як М. пераступала карова чараўніцы, у яе *малацэ* павінна было завесціся мноства чарвякоў. М. яйкі, падкінутыя ў ежу пароснай *свінні*, прыводзілі да скідвання плоду, чым карысталіся нядобразычліўцы гаспадароў (Віцебшчына). М. служылі і для здабыцця так званага *любізніка* — адмысловай прысушкі, дзвюх костачак (кручочка і вілачак), якія заставаліся ад закапанага нанач у мурашніку *кажана*.

Адной з функцый М. ёсць «прагназаванне» надвор’я. Увесну, калі мурашнік з’яўляўся з–пад снегу, у яго трэба было ўтыркнуць палку, роўную

ценю дарослага чалавека апоўдні. Калі М. імкнуліся ўверх — гэта азначала, што снегу болей не будзе, калі поўзалі ўнізе палкі — чакаўся вялікі снег. Пэўнае значэнне мела і канфігурацыя мурашніка. Калі М. будавалі яго высокім — лета мусіла быць дажджлівым, восень — ліхой, а зіма — цяжкай. На Палессі М. выкарыстоўваліся ў абрадзе выклікання *дажджу*. Дзеля гэтага мурашнік раскідвалі палкай і М., якія распаўзаліся, сімвалізавалі і магічна выклікалі кроплі дажджу.

У народнай медыцыне М. выступаюць як сродак ад рэўматусу і ламаты касцей, дзеля чаго патрэбна было настаяць іх на *гарэлцы*. Асабліва моцным гаючым сродкам, які дапамагаў наагул ад усіх чалавечых *хваробаў*, лічылася так званае «масла», збітае самімі М. з уласнага малака. Але здабыць яго можна было не ў кожным мурашніку.

Працавітасць М. знайшла сваё адлюстраванне і ў беларускіх казках (М. перамагае крука, узняўшы цяжар, роўны сваёй вазе, або нанасіўшы большую груду; удзячныя М. дапамагаюць герою прыгнаць да стайні ведзьміных *коней*, сабраць рассеяны Бабай *Югай мак*, змалаціць збожжа, не развязваючы снапоў і не раскідаючы сцірты, перамяць салому на палову; у выглядзе М. герой пранікае ў дом, дзе жывуць матка і жонкі Паганых Смокаў; у М. ператвараюцца падманутыя бедным братам *Злыдні*, а потым правучваюць багатага брата–скнару). Сустракаюцца і ў малых жанрах фальклору (прымаўкі, прыказкі, загадкі).

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя павер'і і прыкметы. Мн., 1996. С. 146—147; Казкі пра жывёл. Мн., 1971; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 106—107; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 68; *Никифоровский Н.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Толстые Н. И. и С. М.* Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.

У. Лобач, С. Санько

МЫШ, маленькі грызун, з якім у беларусаў звязана цэлая сістэма ўяўленняў і вераванняў. Існуе павер'е, што ноччу ў вобразе М. прыходзяць *душы* памерлых, каб даесці пакінутыя кусанкі *хлеба*. Аднак пасля такога візіту ў гаспадара маглі забалець *зубы*, з другога боку, раілі даядаць паедзены М. хлеб, каб папярэдзіць зубны боль. Прыналежнасць М. да грызуноў легла ў аснову ўяўленняў аб тым, што менавіта яна прыносіць зубы маленькім дзецям. Дзеля таго каб зубы ў дзіцяці рэзаліся хутчэй, на Віцебшчыне выкарыстоўвалі галаву, адарваную ў жывой М., сцертую ў парашок, які ў мяшэчку навязвалі маломy на шыю. Малочныя зубы кідалі на каптур *печы* са словамі: «Мышка, мышка, на табе лубяны, а мне дай касцяны». Даволі папулярным спосабам лячэння хворых зубоў выступае зварот да продкаў, *Месяца* і да т. п. Відаць, і М. у падобных выпадках дапамагаюць менавіта як прадстаўнікі памерлых. Такое аднясенне М. да продкаў, да замагільнага свету назіраецца і ў прадказаннях *смерці*: калі ў доме цяжкахворы, а дзе–небудзь пачне грызці ці пішчаць М., хворы неўзабаве памрэ; нядобрым знакам лічылі і тое, калі М. пагрызе чыё–небудзь адзенне ці пачне скрэбсціся пад ложкам. З'яўленне ў хаце вялікай колькасці М. таксама прадвяшчала вялікае няшчасце. Прыналежнасць М. да хтанічнага, варожага чалавеку свету выяўляецца ў здольнасці *ведзьмаў* набываць яе аблічча на *Купалле* (Слонімскі павет). Убачыць мноства

М. у *сне* — прыкмета надыходзячага голаду. З другога боку, тая акалічнасць, што М. з'яўляецца самым дробным сысуном у сялібе, тлумачыла М. у сне і як прыкмету цяжарнасці. Суаднесенасць М. з «іншасветам», «нячыстай сілай» выяўляецца і ў легендзе аб сусветным патопе, калі М., створаная Чортам, прагрызае дзірку ў каўчэгу.

Уяўленні пра сувязь М. і нячыстай сілы выяўляюцца ў павер'ях, згодна з якімі ў памерлага чарадзея з рота выскоквае пацук, ведзьма пераўтвараецца ў М. і пад., і працягваюць тое ж суаднясенне гэтай істоты з душамі памерлых, з іншасветам. Параўн. таксама выраз «сядзіць як М. пад мятлой» (а *венік* звычайна ўспрымаецца як адзін з локусаў *дамавіка*). Менавіта як апекуна і дарадцу (якімі і ёсць продкі) малююць М. чарадзейныя казкі: яна дапамагае Янку адшукаць залатую табакерку, падчарцы абхітрыць *мядзведзя* ды інш. Высушаныя мышыныя вочкі, якія носяць пад кашуляй на грудзях, мусілі засцерагаць ад *сурокаў* з боку «дробнага чараўніка». І ўсё ж хтанічныя рысы далучаюць М. да «адмоўных» істот. Яе дэманічная прырода зафіксавана ў беларускім варыянце вядомай казкі пра курачку–рабку, дзе метафарычна апісваецца канец свету, калі нават поп запаліў царкву з прычыны таго, што М. разбіла *яйка* (а яйка міфалагічна тоеснае сусвету). Ёсць меркаванні, што расказвалася казка пра М. і залатое яйка напярэдадні *Калядаў*, калі «сонца на небе знікала і людзі баяліся, ці адродзіцца яно ізноў». Такім чынам, маленькая М. аказваецца прычынай вялікай катастрофы: ланцуг прычынна не звязаных падзеяў прыводзіць да таго, што згарае царква, якая ў дадзеным выпадку таксама выступае сімвалічным заменнікам усяго Сусвету (параўн. разбітае яйка з Кашчавай смерцю і — па сутнасці сваёй навагодні — звычай біцця велікодных яек як выразныя касмаганічныя сімвалы).

Беларусы залічаюць М. да міфічных гаспадароў *поля*, ім часам прысвячаліся апошнія каласы, бо быццам «М. годуюць зэрно» — «тры колоскы прыгнет до зэмлі і прысыпіт іх, нехай М. годуюць зэрно, каб не загінуло».

Шматлікія спосабы выгнання і вывядзення М. у большасці маюць асновай міфалагічныя ўяўленні. На Віцебшчыне М. называлі паннaчкамі, пакідалі ім на полі хлеб–соль, у склепці пад стог сена клалі тры каменьчыкі з трох палёў ды інш. Снапы звозілі ў пуню ў дзень, на які ў тым годзе прыпала Звеставанне; як закопвалі гароднiну, прыказвалі: «Як на том свеце бацька і матка і ўсе нябожчыкі не ядуць, так і М. таксама не есці».

У беларускім фальклоры ёсць сюжэт, які ў тэрыяморфным кодзе апісвае ўзнікненне некаторых семіятычных апазіцый, у прыватнасці, *сабакі* і *ката* і адначасова ката і М. Згодна з ім, даўней сабакі, каты і М. жылі ў поўнай згодзе паміжсобку, але пасля таго як кот (котка) не ўпільнаваў паперы, у якіх былі запісаны ганаровыя правы сабакі, і М. пагрызлі іх, пазбавіўшы тым самым сабак іх спрадвечных правоў, пачалося варагаванне сабак з катамі, а катоў з М. (казкі «Сабакі, кошка і мышы», «Сабачыя паперы» ды інш.). Такое развіццё падзеяў вельмі характэрнае для міфалагічнага мыслення, а менавіта ад пачаткова ідэальнага стану да заняпаду, ад «Космасу» да «Хаосу». Параўн. псаванне *чортам* ідэальнай створанай *Богам зямлі* ў касмаганічных паданнях; страту людзьмі іх статуса насельнікаў *выраю*; утварэнне дзікіх звяроў з свойскай жывёлы або нават з людзей і да т. п.

Вядомы з казачнага эпасу і такі персанаж, як мышыны цар, які меў залатыя лапы і вушы. Па некаторых павер'ях звалі мышынага цара або караля Паднор.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 259; *Гура А. В.* Мышь // Славянская мифология. М., 1995. С. 269—270; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 105—107; Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 58—59; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 89, 119; *Сумцов Н. Ф.* Мышь в народной словесности // Этнографическое обозрение. 1891. № 1; Таямніцы замоўнага слова. Гомель, 1997. С. 71; *Топоров В. Н.* Мышь // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 190; *Шамякіна Т.* Мыш як істота міфалагічная // Роднае слова. 1995. № 12. С. 134—139; *Шлюбскі А.* Матар'ялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. 1. Мн., 1927.

Т. Валодзіна, У. Лобач, С. Санько

МЯДЗВЕ́ДЗЬ, адна з самых сакралізаваных *жывёл* у міфалогіі. Першыя сляды ўшанавання М. на абшарах Еўразіі належаць яшчэ палеаліту (рытуальныя пахаванні ў пячорах). Па падліках французскага археолага А. Леруа–Гурана, вядомыя 36 палеалітычных выяваў М., багата якія маюць яскравы сакральны характар. Некаторыя малюнкі звязаныя з міфам пра звера, які памірае і ўваскрасае. Ёсць падставы казаць пра фалічную афарбоўку культа М. (выява фаласа і мядзведжай галавы).

На Беларусі культ М. прасочваецца з неаліту. Значнага распаўсюджання ён дасягнуў у жалезным веку, асабліва ў цэнтральнай і паўночнай частках Беларусі. Амулеты з іклаў М. трапляюцца на гарадзішчах культуры штрыхаванай керамікі і днепрадзвінскай культуры. Пры раскопках свяцілішча на Благавешчанскай гары ў Бранскай вобл., якое належала балцкамоўнаму насельніцтву юхнаўскай культуры (пачатак н. э.), была выяўлена вялікая гліняная пасудзіна ў выглядзе галавы М. з шырока расчыненай пашчай. Пасудзіна размяшчалася каля аднаго з цэнтральных ідалаў багіні. На свяцілішчы гарадзішча тушамлянскай культуры на Смаленшчыне (трэцяя чвэрць I тыс. н. э.) знойдзены чэрап вялікага М. Даследнікі мяркуюць, што галава М. увенчвала хутчэй за ўсё цэнтральны слуп свяцілішча. Зуб і кіпцюры М. знойдзены ў адным з радзіміцкіх курганоў. Амулеты з прасвідраваных іклаў гэтага звера знаходзілі і пры раскопках раннефеадальных гарадоў (Ваўкавыск, Полацк, Магілёў ды інш.). У познефеадальны час у культуры беларусаў вядомыя такія элементы, як Смаргонская мядзведжая «акадэмія», дзе дрэсіравалі М., і катанне Радзівіла Пане Каханку летам у санях, запрэжаных М., па дарозе, пасыпанай соллю (XVIII ст.). Параўн. у звязку з гэтым павер'е, паводле якога сузор'е *Воз* (навуковая назва — Вялікая Мядзведзіца) — гэта воз, у які запрэжаны М. На ім перад канцом свету будзе ездзіць антыхрыст і падбіваць людзей, каб яны забыліся на *Бога*. Сустракаецца матыў воза, запрэжанага М., і ў казках: на гэткай павозцы тры браты паляўнічыя вяртаюць дадому адратаваную ад Марской Чудовішчы Чуда–Юды царэўну. На павозцы, запрэжанай М. і *чортам,* каціў да цара слаўны работнік Міша, народжаны ад сужыхарства адной маладухі і М. У народнай культуры аж да XX ст. чалавек, пераапрануты М., — адзін з абавязковых персанажаў калядавання.

У фальклоры і міфалогіі беларусаў пашыраны матыў пра паходжанне М. ад чалавека, які, пераапрануўшыся ў

кажух поўсцю вонкі, спрабаваў напалохаць *Бога*. Гэтаксама ў М. ператвараецца сквапны бабыль, які захацеў, каб чароўная *ліпа* зрабіла яго самім Богам (казка «Жадны бабыль»), або гультай, які, лянуючыся сам шукаць лясных *пчол*, выдзіраў чужых. Такім чынам, ператварэнне чалавека ў М. выразна звязваецца з суперніцтвам з Богам. Згодна з фальклорнымі звесткамі, частка беларусаў раней была пераканана ў падабенстве М. і жанчыны, а латышы лічылі, што М. нават грудзі мае белыя, як дзяўчына. На Усходнім Палессі яшчэ на пачатку XX ст. у час *вяселля*, калі маладых клалі спаць, то спявалі песню пра М., які павінен узлезці на клець, дзе спяць маладыя. У беларускіх вясельных песнях маладых часам называюць «мядзведзем» і «мядзведзіцай», а іх вясельную дружыну (шафераў) — мядзведнікам. Беларусы таксама лічылі, што калі прыведзены ручны М. зараве пасярод *хаты*, то неўзабаве ў ёй адбудзецца вяселле.

Паводле апісанняў этнографаў XIX ст., у глухой мясцовасці на тэрыторыі цяперашняга Докшыцкага р–на напярэдадні *Звеставання* адзначалася свята *Камаедзіцы*. Лічылі, што ў гэты дзень абуджаюцца ад спячкі і вылазяць з бярлогаў М. У гэты дзень гатавалі адмысловыя стравы: аўсяны кісель, бо М. любяць авёс, гарохавыя камы ў сувязі з назвай свята і сушаны рэпнік (у знак таго, што М. ужываюць пераважна траву, раслінную ежу). Але на 24 сакавіка па хрысціянскім каталіцкім календары прыпадае адно са святаў у гонар св. Кацярыны (гл. *Кацярына*). Папярэдніцай гэтай святой на Беларусі была старажытная багіня, жаночая пáра *Вялеса*, якая мела дачыненне да жывёльнага свету, асабліва да М., была апякункай *шлюбаў* і парадзіх. Наступны пасля Камаедзіцы дзень прысвечаны Звеставанню (*Благавешчанню*) па календары каталіцкай канфесіі. Згодна з рэканструкцыяй першабытнага календара, праведзенай В. Уласавым, у старажытнасці 24—25 сакавіка як вынік купальскіх ініцыяцый дзяўчат адбываліся *роды*. У старажытных грэкаў сугучную назву з Камаедзіцай мела мядзведжае свята Comoedia, прысвечанае багіні Артэмідзе, якое адзначалася блізу 25 сакавіка. Лічылі, што Артэміда праз сваю памочніцу (ці сваю іпастась) Ілріфію дапамагае парадзіхам.

Як вядома, ва ўсходніх славян М. часта называюць чалавечымі імёнамі Мішка, Міхаіл, а мядзведзіцу — Маруха (у тым ліку ў беларускім фальклоры). Гэтае азначэнне «Маруха» паўтарыў Адам Міцкевіч у сваім «Пану Тадэвушы». М. часам называлі яшчэ і Марцінам, а ў Румыніі — «брат Мікалай» (frate Nicolae), што з’яўляецца магчымай кантамінацыяй імёнаў Мікалая і Міхаіла. Польскі паэт XVI ст. М. Рэй у адным са сваіх вершаў ужыў зварот да М. «пан Міка». Магчыма, гэтыя звароты звязаныя з тым, што святы *Мікола* пасля прыняцця хрысціянства стаў заменнікам Вялеса, які ўвасабляўся і ў вобразе М., а «Маруха» паходзіць ад імя багіні *Мары*, хтанічнай багіні нараджэння і *смерці*, вобраз якой пазней дэградаваў у персанажа дэманалогіі.

Здольнасць да ператварэння ў М. прыпісвалася ведзьмакам і шаманам. Мядзведжая *маска* і строі судачыняюцца са значнай колькасцю рытуалаў. З іншага боку, у Беларусі, Літве, Скандынавіі М. у народных казках выконвае ролю святара.

З шэрагу дадзеных вядома, што культ Вялеса ўзаемадзейнічаў з культам М. як гаспадара звяроў. Вядомы абраз, дзе побач са святым Уласіем (хрысціянскі наступнік Вялеса) можна бачыць д’ябла з мядзведжай мордай.

М. лічыцца сімвалам ніжняга свету. Напрыклад, у літоўцаў XIII ст. пры спальванні памерлага разам з ім клалі, згодна з летапісам, кіпцюры М. і рысі, з дапамогаю якіх нябожчык павінен быў узабрацца на высокую *гару* да Бога. У старажытнаіндыйскіх Ведах М. увасабляў буру, грымоты і *вецер*. Яшчэ ў XIX ст. беларусы заклінала надыходзячую буру словамі: «Мядзведзь, мядзведзь, разгані хмары, дам табе кучу аўса», бо М. лічыўся звязаным з разбуральнымі стыхіямі. Згодна з А. К. Кіркорам, на *Каляды* падземны цар, ператварыўшыся ў М., разам са зграяй *ваўкоў* (мяцеліцамі) ганяецца за жонкай *Перуна*, якая павінна нарадзіць сонечнага бога.

Акрамя таго, як вядома на шырокім сусветным матэрыяле, М. у міфалагічных уяўленнях і рытулах можа выступаць як божышча (у прыватнасці, якое паміраe і ўваскрасае), культурны герой, заснавальнік традыцыі, продак, родапачынальнік, татэм, дух–ахоўнік, дух выздараўлення, элемент астральнага кода, увасабленне *душы*, звярыны двайнік чалавека, *пярэварацень* ды інш. Як вынік сужыцця М. з жанчынай або паляўнічага з мядзведзіцай у фальклоры розных народаў згадваецца катэгорыя паўлюдзей–паўмядзведзяў.

М. даволі папулярны персанаж казачнага эпасу. Так, у недасягальных краінах жыве М.–залатавух, здабыць якога герою дапамагае яго чароўная жонка, якая мае ўладу над цудоўнымі звярамі. У падземным царстве жыве *белы* М. з агромністым *вухам* («вярста вуха», параўн. у звязку з гэтым наагул уяўленні пра «мядзведжае вуха»), які крадзе *коней* з царскай стайні. У беларускім фальклоры добра захоўваецца матыў сужыхарства жанчыны з М., у выніку якога нараджаецца цудоўнае дзіця з адной яскравай прыкметай: яно мае адно мядзведжае вуха і, відаць, менавіта як вынік гэтага валодае нямеранай сілай, што і дае яму магчымасць здзяйсняць разнастайныя подзвігі ў казках з сюжэтам пра тры падземныя царствы. Магчыма, што ў гэтых казачных матывах захаваліся нейкія даўнейшыя ўяўленні пра засяроджанне мядзведжай сілы менавіта ў яго вушах, што магло адбівацца і ў адпаведнай рытуальнай або магічнай практыцы. Прынамсі, пралязанне з *правага* вуха М. у яго *левае* вуха прыводзіць да чароўных ператварэнняў гераіні казак «пра дзедаву дачку і бабіну дачку». Параўн. таксама выкарыстанне словазлучэння «мядзведжыя вушы» для называння некаторых батанічных аб’ектаў: гэта адна з назваў талакнянкі звычайнай, дзіванны скіпетрападобнай, а таксама грыбоў ласі.

У пераліку звяроў паводле старшынства М. займае або першую пазіцыю, або другую, саступаючы месца адно ільву. У некаторых казках выяўляецца супрацьпастаўленасць М. *ваўку* (параўн. прымаўку: «На воўка помоўка, а медзведзь знішка»), хаця ў іншых сітуацыях яны дзейнічаюць супольна разам з іншымі звярамі, дапамагаючы галоўнаму герою. У фальклоры вядомая і больш непасрэдная сувязь М. з ваўком: гэта шырока распаўсюджаныя на Беларусі паданні пра *ваўкалакаў*. Паводле праўдападобнай этымалагічнай версіі, другая частка гэтага складанага слова стасуецца з адной з табуістычных назваў М. (параўн. прус. tlok, літ. lokys, лат. lācis і роднасныя ім назвы М. у іншых індаеўрапейскіх мовах, якія адсылаюць да азнакі яго кудлатасці). Падобны вобраз ваўка–мядзведзя быў выкарыстаны і ў адной з беларускіх казак: «Радзіла твая жонка невядомую звярушку: мядзведжыя ногі, воўча галава». У казцы

«Мужык, мядзведзь і ліса» воўк і мядзведзь аб'ядноўваюцца ў вобраз, перадаваны з дапамогай спаранага слова «ваўкі–медзвядзі». На пэўны паралелізм вобразаў М. і ваўка ў традыцыйнай свядомасці можа паказваць і іншая назва грыбоў мядзведжыя вушы (ласі), а менавіта ваўчыныя вушы або воўча вушы. Параўнайма таксама літоўскую прымаўку: nuõ vilko bėgdamas, užbėgsi lokį «з агню ды ў полымя» (літаральна — «уцякаючы ад ваўка, забег да мядзведзя»). У каляндарным кодзе М. адпавядае лета — перыяд ад веснавога да восеньскага раўнадзення, а ваўку — зіма.

Імавернае і семіятычнае супрацьпастаўленне М. і *зайца*. Прынамсі, сляды яго можна бачыць у прымаўках накшталт: «За дзень аблётаеш свет і кладзеcся з медзвядзём, а ўстаняш з зайцам», «Медзведзя сіла, а зайцаў паварот», паводле апазіцый «сіла — слабасць» і «сіла — спрытнасць».

Вядомы казачны сюжэт, дзе М. выступае тэрыяморфным эквівалентам *Бабы Ягі* або лясной гаспадыні, выпрабоўваючы ў лясной хатцы на курынай ножцы дзедаву і бабіну дачок, у выніку чаго першая атрымлівае багатую нагароду, а другая спатыкае жахлівую смерць. Не пазбаўлены, відаць, глыбокіх міфалагічных каранёў і шырока распаўсюджаны казачны матыў «М. на ліпавай назе».

Такім чынам, М. з'яўляецца адным з найбольш папулярных персанажаў беларускай народнай міфалогіі. Нездарма сама назва М. з'яўлялася табуяванай.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 180; *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 6—7, 11; *Зайкоўскі Э.* Рэлігійныя ўяўленні насельніцтва цэнтральнай і паўночнай Беларусі ў жалезным веку (да пастаноўкі праблемы) // Беларусь у сістэме транс'еўрапейскіх сувязяў у I тысячагоддзі н. э. Мн., 1996. С. 36—38; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Волкодлак // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 242—243; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 46, 57; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Медведь // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 128—130; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 54—56, 256—258; *Семенчук И. А.* К вопросу о зарождении культа медведя в период палеолита // V Міжнародна археологічна конференція студентів та молодих вчених. Київ, 22—24 квітня 1997 року. Наукові матеріалы. Київ, 1997. С. 71—73; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 31; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 3. М—П. Мн., 1982. С. 99; *Топоров В. Н.* Кельтиберская надпись из Боторриты в свете балто–славянского сравнения // Балто–славянские исследования. 1984. М., 1986. С. 209—224; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973. С. 123—127, 156—171, 337—342, 554; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 27—28, 30, 237—247, 253—254, 272; *Kiersnowski R.* Niedźwiedzie i ludzie w dawnych i nowych czasach. Fakty i mity. Warszawa, 1990. S. 249, 304, 338, 341, 351—352, 400—401, 404, 406.

Э. Зайкоўскі, С. Санько

НАВАЛЬНІ́ЦА, адна з прыродных стыхіяў, якая ўлучае ў сябе *маланку* і *гром*. У беларускіх легендах тлумачыцца, што калі дзе–небудзь ударае маланка, то гэта Бог б'е нячыстага. Гром з перуном у фальклоры супрацьпастаўляюцца *Змею*. Часам сустракаецца матыў шлюбных дачыненняў Грому і Маланкі. У беларускіх казках пярун б'е *чарцей*. Маланка з'яўляецца прыладай Грамавіка (хрысціянізаваны варыянт — стрэламі святога *Іллі*). Паводле фальклорных уяўленняў, маланка нараджаецца ад *каменя*. Яшчэ ў мінулым стагоддзі старажытныя каменныя *сякеры*, што выпадкова знаходзілі ў зямлі, у народзе лічылі «громавымі стрэламі». У многіх гаворках польскай мовы белемніты (акамянелыя малюскі цыгарападобнай формы) называюцца «kamien piorunowy», «kamyszek z pioruna» і да т. п. Згодна з зафіксаваным у XIX ст. народным павер'ем, калі бог *Пярун* хоча кагосьці пакараць, то ён «разбівае скалы і праз гэта пускае на зямлю агонь–маланку». Паводле іншага павер'я, грымотны лук Перуна — каменны молат, часам *вясёлка*, а стрэлы — маланка. Адным ударам свайго молата ён разбівае хмары, і апладняльная вада ліецца на зямлю. Існавала таксама ўяўленне, што Пярун трымае ў руках двое велізарных жорнаў, трэ імі і стукае адзін аб адзін, трэннем і ўдарамі ён робіць гром і атрымлівае маланку. Аскепкі жорнаў, што адскокваюць ад удараў, і з'яўляюцца «перуновымі стрэламі». У народзе лічылася, што *душа* чалавека, забітага Перуном у часе барацьбы з нячысцікамі, трапляла прама на *неба*, таму не прынята было ратаваць загінуўшых ад удару маланкі, гэтаксама як і тушыць будынкі, што загарэліся ад Н. Старажытныя грэкі месца, куды ўдарыла маланка, абгароджвалі і потым ушаноўвалі, падобны звычай вядомы і ў беларусаў.

Асноўныя погляды на паходжанне грому і маланкі, характарыстыка бога грому існавалі яшчэ ў агульнаіндаеўрапейскай міфалогіі (у старажытнай Індыі імем бога Н. і адначасова навальнічнай хмары з'яўляўся Парджанья, у хетаў богам грому быў Пірва). У беларускай мове да нашага часу маланку называюць перуном. У казках Гром — муж царыцы Малонні, якія пераследуюць Змея (цара Зміулана) і спальваюць яго статкі. Старажытнаісландскае Mjöllnir (зброя бога Тора) этымалагічна роднаснае слову «маланка» і першапачаткова ўяўлялася каменнай.

Літ.: Міфы Бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 64—65; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 5, 18, 80, 97, 165.

Э. Зайкоўскі

НАВІНА́, архаічнае свята ўраджаю ў паўночна–заходніх раёнах Беларусі, што адбывалася восенню, у верасні блізка да восеньскага раўнадзення, перад святам *Багач* (Багатуха). Свята мае пэўнае падабенства да апісанага ў навуковай літаратуры святкавання, якое ладзілі ў славянскім

рэлігійным цэнтры ў Арконе ў храме Светавіда на востраве Руген да таго, як ён быў разбураны германцамі. Толькі ў Аркону з'язджаліся прадстаўнікі славянскіх плямён, а на Н. збіраўся ўвосень увесь род, свята мела сямейны пачатак. На пачатку XX ст. на Н. з'язджалася радня, мусіць, нейкім чынам папярэдне дамаўляліся, да каго ехаць. Асноўная абрадавая дзея, як і на *Дзяды*, палягала ў багатым пачастунку, патрэбна было зварыць, прыгатаваць стравы з усяго, што вырасла за лета. Як перад кожным гадавым святам, праводзілася ачышчэнне ўсяго, забівалася ахвяраваная Н. *жывёла* — баран, вяпрук, цялё. Жывёліну ахвяравалі звычайна малую, якую–небудзь драбнейшую, горшую за астатніх. Лічылася, што ахвяраванае Н. вельмі хутка расце, папраўляецца. Калі ж бы гаспадар захацеў удалую жывёліну захаваць, замяніць іншай, няўхільна наступіць кара — жывёліна падзе. Нездарма пра чалавека, што ўмее трымаць слова, прымаўка кажа: «У яго дакляраванае, што ахвяраванае», г. зн. абавязкова будзе выканана. Такое ўшанаванне Н., казалі, спрыяе здароўю людзей. Н. называлі не толькі свята, але і ўсё новае, што вырасла сёлета, што каштуеш першы раз: ягады, садавіна, гародніна ды інш. Каштуючы Н., патрэбна было папярэдне вымавіць формулу–замову: «Навіна ў рот, // Здароўе ў жывот, — // Мядзведжа сіла, // Заячы паварот (Мядзельскі р–н). (Паводле ўласных звестак з Мядзельскага р–на.)

Л. Салавей

НАКТЫ́Р, рэгіянальная (Відзы был. Дзісенскага пав.) назва *вупыра*. Назва Н. матываваная характэрнай яго манерай з'яўляцца ўначы і рабіць усялякую шкоду людзям і жывёле. Можа ўзыходзіць да адпаведнай балтыцкай першакрыніцы (параўн. літ. naktìs «ноч»).

Літ.: *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 818.

С. Санько

НА́ЎІ, так у беларускай традыцыі называлі *душы* памерлых, а ў некаторых мясцінах «наўцамі» называлі толькі памерлых у апошні год.

Уяўленне пра Н. як асобную групу міфалагічных істот мае агульнаславянскае паходжанне. У гэтым семантычным полі сустракаем і паняцце «наўе», якое некаторыя даследнікі лічаць старажытным славянскім увасабленнем *смерці* (У. М. Тапароў, Вяч. Ус. Іванаў), а іншыя разумеюць як адлюстраванне славянскіх уяўленняў пра свет памерлых (М. Рудніцкі). З гэтым колам уяўленняў этымалагічна звязваецца і мужчынскае боства Nyja, якое засведчана польскімі аўтарамі XV ст. Длугаш параўноўвае Nyja з Плутонам, рымскім боствам царства памерлых. Свяцілішча Nyja існавала ў тагачаснай сталіцы Польшчы — Гнёзне. Боства Nyja мае агульнаіндаеўрапейскія карані. Іншыя этымалагічныя сувязі — са словамі «ныць», «нудота», «нудны» і да т. п.

«Аповесць мінулых гадоў» пад 1092 г. змяшчае апавяданне пра падзеі ў Полацку, якія сталіся для летапісца прадвесцем шматлікіх бедаў і турбот па ўсёй Русі. Палачаны былі напалоханыя вялікай колькасцю Н., якія з моцным тупатам і грукатам скакалі па вуліцах горада на *конях*. Убачыць іх было немагчыма, заставаліся толькі *сляды* іх коней на зямлі. Месцічаў, якія выходзілі з хатаў, каб даведацца, што адбываецца, Н. надзялялі язвамі, ад якіх людзі неўзабаве паміралі. Летапісец нават сведчыць, што пасля гэтых падзей нарадзілася прымаўка: «Наўі пабіваюць палачанаў». Безумоўна, у апавяданні захаваліся звесткі аб нейкай

эпідэміі ў Полацку, якая была асэнсавана мясцовымі жыхарамі як нашэсце Н.

Гэтае вядомае апісанне полацкіх падзей 1092 г. дало падставы некаторым даследнікам бачыць у Н. душы памерлых, якія нядобразычліва ставяцца да людзей: памерлыя чужаземцы, памерлыя «не сваёй», ненатуральнай ці «небяспечнай» смерцю (Б. Рыбакоў). Але ж больш верагоднай з'яўляецца думка, што Н. называлі ў язычніцкай традыцыі ўсіх памерлых і шанавалі іх, а адмоўны сэнс гэтае слова пачало набываць з прыходам хрысціянства, як, напрыклад, гэта здарылася ў Балгарыі. Пра тое ж сведчыць рус., укр. навка, мавка — «душа дзяўчынкі, памерлай да хрышчэння», славенск. navje — «душы нехрышчоных дзяцей». В. Ластоўскі адзначаў, што ў Беларусі назва «навец» стасавалася да памерлага ў апошні год ці да «небяспечнага» мерцвяка, які пасля смерці ходзіць у сваім целе і ссе *кроў* у людзей, накшталт *вупыра* ці вурдалака. Такі навец супрацьпастаўляўся мярсеню — памерламу, які ўжо «рассыпаўся» і не мае свайго фізічнага цела.

У беларускай народнай традыцыі ёсць шмат прыкладаў добразычлівага шанавання Н., прычым гэтая традыцыя непарыўна цягнецца з даўніх часоў. У павучальных хрысціянскіх творах XII—XIII стст. «Слове аб ідалах» і «Слове аб пасце для нявеждаў» падрабязна апісаны звычай спецыяльна тапіць Н. *лазню*, каб яны ў ёй мыліся. У лазні пакідалі *ручнікі* і абрусы для Н. і абавязкова пасыпалі падлогу *попелам*. Калі раніцаю на попеле знаходзілі птушыныя сляды, верылі, што продкі сапраўды прыходзілі мыцца. Птушыныя сляды Н. паказваюць зноў жа пашыраныя ў беларускім фальклоры ўяўленні аб душах памерлых у выглядзе *птушак*. Звычай рабіць лазню для Н. захоўваўся яшчэ ў пачатку XX стагоддзя (в. Лучосы Смаленскай губ.).

Было ў Беларусі і спецыяльнае свята, якое прысвячалі Н. У некаторых мясцінах яно вядомае як Наўскі вялікдзень (Нябожчыцкі вялікдзень, Пасха памерлых), а ў цэнтральных раёнах Беларусі яно атрымала назву *Радаўніца*. Наўскі вялікдзень спраўлялі ў розных раёнах ці ў *Чысты чацвер*, ці ў аўторак на паслявелікодным тыдні. У гэты дзень пашану памерлым аддавалі абавязкова на могілках, дзе збіраліся ўсе крэўныя. Магілу пакрывалі абрусам і на ім раскладвалі багаты пачастунак са спецыяльнымі стравамі. Абавязкова былі і велікодныя *яйкі*. Лічылася, што ежу спажываюць і памерлыя, таму яе рэшткі нельга было забіраць назад дадому. На магілу маглі ліць *гарэлку* ці пакідалі памерламу яго найбольш любімыя стравы. Раней ежу для памерлых выстаўлялі і на дах дома. Пасля абеда свята працягвалі ўжо дома, дазвалялася крыху весялосці. У некаторых палескіх рэгіёнах наўцам прысвячаліся і іншыя святы.

Літ.: *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II // Зап. Моск. археологич. ин–та. М., 1913. Т. XVIII. С. 5—6, 15, 60; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 68—69; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 34—35, 276—277; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* К вопросу о белорусско–(полесско–) болгарских этнолингвистических соответствиях // Бюлетин за съпоставително изследване на българския език с други езици. 1976. № 5. С. 87; *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 205—207.

А. Прохараў

НАЧНІ́ЦА, **Начніцы**, міфічная істота, у якую пасля сваёй *смерці* ператворана

жанчына, што ніколі не мела дзяцей праз шальмоўства альбо праклятая людзьмі, таксама персаніфікацыя адпаведнай дзіцячай *хваробы*. Н., залазячы ў *калыску* ці пад калыску, не дае дзецям спаць, казыча іх, дакучае, з-за чаго дзіця плача ўсю ноч. Н. дае ссаць свае грудзі, у якіх замест малака атрута, і ў выніку дзіця хварэе, пакутуе і пры незнаходжанні лячэння памірае. У якасці *абярэгу* ад Н. рабіліся лялькі з ануч, расстаўляючы якія на кожным акне, казалі: «Глядзеце, лялечкі, каб мой маленькі спаў!» Ад гэтага Н. павінны мінуцца. На Лоеўшчыне лічылі, каб засцерагчы дзіця ад Н., трэба абавязкова спяваць. Сцвярджалася таксама, што Н., як настане ноч, лазяць па птушыных гнёздах, выпіваюць яйкі і ядуць птушанятак.

На Случчыне верылі, што найбольшы разгул Н. — лета, момант максімальнага росквіту ўсёй расліннасці, што паказвае на іх пэўную сувязь з вегетатыўнымі сіламі і роднiць з *русалкамі*. Час іх з'яўлення — ад *заходу сонца* і да першых азнакаў світанку. Свае ігрышчы *голыя* Н. у выглядзе маладых дзяўчат ладзяць на глухіх лясных *азёрах*, суправаджаючы іх шалёным піскам і рогатам. Пры гэтым над возерам сцелецца густы туман. З надыходам дня хаваюцца ў *вадзе*.

Вобраз Н. багата якімі рысамі судачыняецца з вобразамі гэткіх жаночых персанажаў, як Лаўма (параўн. літ. фразеалагізм laume periasi «лаўмэ парыцца» пра туман над вадой). Магчыма, Н. звязаныя з адной з версій т. зв. «асноўнага міфа» (паводле Вяч. Ус. Іванава і У. М. Тапарова), што, аднак, патрабуе больш дакладнай аргументацыі. Гл. таксама *Паўночнікі*.

Літ.: *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 255—256; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* К реконструкции одного мифологического текста в балто–балканской перспективе // Структура текста. М., 1980. С. 240—285 (передрук у: Из работ Московского семиотического круга. М., 1997. С. 221—256); *Янкова Т. С.* Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мн., 1982. С. 213; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. S. 76—77, 217, 270.

У. Васілевіч, С. Санько

НЕ́БА, у міфалогіі важнейшая частка космасу, вяршыня сусветнай *гары*, дзе жывуць багі, дом усяго свету (дом, які ўтварае сцены і дах над падлогай–зямлёй). Паводле ўяўленняў беларусаў Магілёўшчыны, Н. — гэта шарападобная гара з *лёду*, якая канцамі абапіраецца на моры. На Н. жывуць *Бог* і яго світа. Бог там запісвае ўсе добрыя і ліхія справы людзей для ўсеагульнага страшнага суда.

Н. і *зямля* ў міфах лічацца вялікімі бацькамі. Гэта вярхоўная шлюбная пара. Н. дзейнічае як мужчынская пладатворная сіла — пралівае на зямлю свае промні і *дождж*.

Згодна з некаторымі фальклорнымі запісамі са Случчыны, Н. складаецца з сямі столак, ці ярусаў. На сёмым Н. жыве Бог, а людзі бачаць толькі першае Н. Шэраг звестак дазваляе рэканструяваць міф пра каменнае Н. На Н. абавязкова жыве бог Грому. У зямной рэальнасці рэпрэзентантамі Н. лічацца ўзгоркі, ўзвышшы, а таксама вяршаліна Сусветнага дрэва.

Літ.: Верования и обряды жителей Могилевской губернии–белорусов // Труды этнографического отдела императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. IV. М., 1877. С. 26—33; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 5, 10, 17, 22, 138, 147; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 36—46.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

НЕВІДУ́ШЧАСЦЬ, **слепата́**. Паводле народных уяўленняў, поўная ці частковая Н. выступае як характэрная ўласцівасць *нябожчыкаў*, прадстаўнікоў «іншасвету» ці асобаў, звязаных з «нячыстай сілай»; у шэрагу выпадкаў слепата чалавека разглядалася як пакаранне з боку вышэйшых, сакральных сілаў за парушэнне пэўных маральна–этычных нормаў.

Суаднясенне Н. як аднаго з відаў калецтва, «крывізны», з «тагасветам» палягае ў тым, што бачнасць і здольнасць бачыць з'яўляюцца фундаментальнымі прыкметамі гэтага свету і жывога чалавека, тым часам як «іншасвет» не толькі не бачны, але і не мае выгляду, формы, якіх–небудзь абрысаў, г. зн. выступае як суцэльная цемра, якую і «выглядаюць» нябожчыкі ды невідушчыя людзі.

Адсюль погляд нябожчыка, сляпога ці пэўнай міфалагічнай істоты ўсведамляўся як позірк з «тагасвету» (нежывы, мёртвы) і таму вельмі небяспечны для жывога чалавека. Калі нябожчык расплюшчваў *вочы* ў хаце, лічылася, што ён выглядае чарговага мерцвяка. Каб прадухіліць падобнае, імкнуліся зрабіць памерлага канчаткова невідушчым, кладучы яму на павекі медзяныя *грошы*.

Вочы прадстаўнікоў «нячыстай сілы», якая ў народнай традыцыі характарызуецца як «сляпая, крывая, кульгавая», таксама нагадваюць вочы нябожчыка. Так, напрыклад, у *русалак*, пасля таго як яны прывабяць ахвяру, вочы рабіліся «шкляныя і нерухомыя, як у нябожчыка».

Лесавік меў «белыя лупатыя вочы», што стасуецца з хваробай вачэй, якая прыводзіць да слепаты, — бяльмом. Вельмі часта частковая ці поўная Н. выступае як прыкмета шкаданосных *чараўнікоў* ды *ведзьмаў* («чараўніца сляпая і крывая»), якія могуць наслаць *сурокі* праз «вока крывое, вока сляпое». Зрокавыя дэфекты ці слепата з'яўляліся пераважным калецтвам «людзей падарожных» ці «старцаў», якія выконвалі ў традыцыйным грамадстве функцыю своеасаблівых пасярэднікаў паміж светам жывых і памерлых. Здольнасць старцаў «бачыць нябачнае», зазірнуць у тагасвет і адпаведна камунікаваць з яго прадстаўнікамі ўскладала на іх функцыю звароту да продкаў, святых ці бога з просьбай *долі*, жыццёвага спору ці ў мемарыяльных (памінальных) мэтах для ўсёй грамады.

З другога боку, у народных рытуалах і абрадах даволі шырока выкарыстоўвалася Н. сімвалічная, галоўнай мэтай якой было дасягненне больш цеснага і дзейснага кантакту чалавека з іншасветам.

Рытуальнае «вяртанне» чалавека ў стан няпэўнасці, хаосу — «асабістых ростаняў» — праз сімвалічную слепату (а таксама немату, глухату) мела на мэце атрыманне новай, лепшай долі ад вышэйшых сілаў.

Добрым знакам лічылася не толькі нікога не ўбачыць, выпраўляючыся на сяўбу, паляванне ці рыбалку, але і самому быць нябачным, не заўважаным (такім чынам сімвалічна прыпадобіцца прадстаўніку іншасвету). Рытуальная Н. з'яўляецца неадлучным элементам разнастайных *варожбаў*, калі камунікацыя з тагасветам набывае найбольшую інтэнсіўнасць, што ўзмацняецца храналагічнымі (*Каляды*, *Купалле*; у *поўнач*) і прасторавымі (*ростані*) фактарамі.

Так, пасля магічных маніпуляцый на ростанях дзяўчына мусіла вярнуцца дамоў, нікога не ўбачыўшы і нікім не заўважаная: толькі ў такім разе прадказанне магло спраўдзіцца. На Каляды, варожачы на сваю асабістую долю ў стайні, дзяўчаты абавязкова завязвалі вочы, такім чынам *кон* вызначаўся «ўсляпую».

Той жа прынцып выкарыстоўваўся і ў вясельнай абраднасці. Так, падчас адорвання (надзялення доляй) маладая сядзіць закрытая новай наміткай (новая, няношаная, неачалавечаная *рэч* падкрэслівае памежнасць сітуацыі) і не бачыць, хто што ёй дорыць. Падобны сэнс мела і вясельная гульня, калі жаніх з завязанымі вачыма мусіў адгадаць сваю нявесту сярод яе сяброўак.

Літ.: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993; Міфы Бацькаўшчыны. Мн., 1994; Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993.

У. Лобач

НЁМАН, адна з буйных *рэк* Беларусі. З ёю звязаны паданні, што раней гэтая рака была чалавекам — Нёманам, ці Неманцом (якога так празвалі за яго маўклівасць). Паводле паданняў, з living нагоды кінуліся хлапец Нёман і дзеўка Лоша да мора. Афарбоўка паданняў хутчэй за ўсё сведчыць аб дастаткова познім іх паходжанні.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 373—374.

А. Прохараў

НЕПРЫТОМНІКІ, катэгорыя *нябожчыкаў*, якія па *начах* выходзяць са сваіх магіл, па нейкіх прычынах незадаволеныя сваімі сваякамі, і не даюць тым спакою. У гэтым яны вельмі падобныя да *вупыроў*. Звычайна пакутуюць абодва бакі. Засцерагальныя сродкі ў такім разе практычна гэткія ж, як і ад вупыроў. Апроч таго, можна згрэбці жар у *печы* і, выкінуўшы яго за *парог*, закрычаць: «Я яму вочы засыплю жарам!» Ад начных наведванняў памерлай жонкі муж пазбаўляецца тым, што дэманстратыўна рыхтуецца да новага *шлюбу*, выпякаючы нешта накшталт *каравая,* і да т. п. Самы ж надзейны сродак пазбавіцца ад Н. — раскапаць яго магілу, адсекчы *галаву* і, працяўшы яе асінавым колам (гл. *Асіна*), пакласці паміж яго ног так, каб той не змог да яе дацягнуцца, а магілу пасыпаць *макам*. Гл. таксама *Нактыр*.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 320.

С. Санько

НІ́ТКА, у светаўспрыманні беларусаў *рэч*, якая сімвалізуе рух і змену (у рэальным і міфалагічным жыцці). Падчас ткання на падлогу падае «пухлік», ад ільняной ніткі — «лянок». Выпрадзеная з гэтага пухліка Н. набывае магічную сілу. Калі абвесці гэтай Н. *дзверы* клеці, то злодзей, што туды трапіць, адтуль не выйдзе, пакуль гаспадар не зніме Н. Падпаясаўшыся трыма такімі Н., выпрадзенымі *левай* рукой, седзячы на *печы* можна ўбачыць, як у хату будуць уваходзіць *душы* продкаў.

Для рытуалаў характэрна прысутнасць *чырвонай* Н. (колер узмацняе і пашырае рытуальны кантэкст Н.). Семантыка чырвонай Н. прадстаўлена ў абрадах жыццёвага цыкла, маркіруючы пераходны стан іх аб’ектаў: немаўля, жаніха і нявесты, нябожчыка. Толькі што народжанае немаўля абвязвалі чырвонымі Н., нябожчыку завязвалі чырвонай Н. *рукі* і *ногі*. Пагранічны стан маладых у вясельным рытуале рабіў іх безабароннымі для дзеянняў ведзьмакоў. Дзеля абароны існавала сістэма рытуалаў. Калі сяброўкі маладой ішлі да жаніха, то бралі з сабой суравую Н., спрадзеную асаблівым спосабам: патаемна, павяртаючы *верацяно* ў левы бок, г. зн. насуперак *Сонцу* (рух па сонцы належыць да свету культуры, а рух супраць сонца — сфера «іншага» свету). Гэта класічны варыянт вырабу рытуальнай рэчы, якая б забяспечвала сувязь паміж супрацьлеглымі

локусамі: домам маладой (асвоеная прастора) і домам маладога (неасвоеная прастора).

З дапамогай Н. можна было вылечыць некаторыя *хваробы*. Ссучыўшы папярэдне Н. з дзікай *канаплі* ці *крапівы*, вядзьмарка прасіла хваробу пакінуць чалавека. У іншым выпадку «яе ніткай завяжуць і спаляць».

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Мн., 1992; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; *Лысенко О. В.* Ткань. Ритуал. Человек. СПб., 1992.

Н. Мулярoнак

НОГІ як сімвал нізу маюць у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў амбівалентнае значэнне. З аднаго боку, яны задзейнічаны ў абрадах з семантыкай жыцця, нараджэння, урадлівасці, а з другога — нясуць сему *смерці*, ліха. Н. уперад выносяць *нябожчыка*, каб не вяртаўся назад і не «пацягнуў» за сабой іншых сямейнікаў. Наведаўшы нябожчыка, трэба глядзець яму на Н., і ён ніколі не сасніцца і не навядзе страху, рэкамендавалася і дакрануцца да яго нагі, каб потым не баяцца. Такія кантэксты абапіраюцца на сімволіку нагі, ступні як той кропкі, што наўпрост судакранаецца з *зямлёю* і служыць першым мосцікам на шляху на той свет. Таму Н. блізкія да падземных, хтанічных прастораў і да іх насельнікаў. Паўсюль забаранялася седзячы хістаць Н. — «чарцей калышаш», церці жанчыне нагой аб нагу, што як быццам спрыяе размнажэнню *чарцей* і *русалак*, гл. таксама «Ны мый ногы ногою — останысься вдовою».

Этыкетны тэст наступання на нагу звязаны з вядомым сімвалам падпарадкавання — папіхання нагою; на нагу наступалі чарадзею, каб паралізаваць яго сілу. У побытавых сітуацыях наступанне тлумачылася як знак увагі ў дачыненнях полаў між сабою, як выказванне згоды. Падобнае стасуецца з пэўнай эратычнай функцыяй актаў абування, таптання, якія становяцца метафарамі прадукавальнага акта. Сувязь таптання нагой і ўраджаю прасочваецца ў вядомых радках (і адпаведных рытуалах): «Дзе каза нагою, там жыта капою»; «А я, маладзенькая, рож тапчу, зялёнае жыта вытапчу»; «Дзе карагод ходзіць, там жыта родзіць».

У народнай свядомасці ўстойліва замацавалася асацыятыўная сувязь Н. чалавека з лапкамі *птушак* — «калі вясной першы раз убачыш *бусла*, як стаіць, будуць ногі балець, а калі ляціць, трэба пабегчы за ім, і ногі будуць хуткія і здаровыя». А. Б. Страхаў звязвае з найменнем голені лексему «галёпа» — абрадавае печыва, прызначанае буслу.

Літ.: *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью. С. 151; *Климчук Ф. Д.* Духовная культура полесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 343; *Страхов А. Б.* Полесское *буськовы лапы*, *галёпа* // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 210—211.

Т. Валодзіна

НОЖ. Вострая, металёвая прырода Н. абумовіла функцыянаванне яго ў якасці *абярэга* і сродка супрацьстаяння нячыстай сіле, як ахоўнай мяжы супраць пранікнення *смерці*. Н. укладалі ў *калыску*, каб абараніць *дзіця*, і ў труну чарадзею, каб засцерагчыся ад яго вяртання. Значная колькасць прадпісанняў народнай медыцыны, звязаная з выкарыстаннем Н., абапіраецца на матывы рэзання *хваробы*, спрыяння з боку *агню*, на яго апатрапеічную моц. Жалезны Н. як бы ўбіраў у сябе, «уцягваў» чарадзейства, *хваробу*: Н. клалі ў нашаптаную *ваду*, ім «мерылі» спуджанае дзіця ды інш. Трэба мець на ўвазе і матыў

магічнага забеспячэння праз маніпуляцыі з Н. такой жа «жалезнай моцы». У рытуалах убівання Н. у дрэва, калі згубілася жывёла, Н. як бы злучаў сферы жыцця, перадаваў інфармацыю і адначасова садзейнічаў пераходу да жывёлы магічных слоў *замовы*. Утыканне Н. характэрнае і для абарочвання чарадзея ў *ваўкалака*. Цэлы шэраг народных прадпісанняў стасоўна Н. абапіраецца на універсальныя законы імітатыўнай магіі: забаранялі гуляць з Н., бо гэта можа прывесці да сваркі, есці з Н., каб не быць злым, пакідаць Н. на *стале* і да т. п. Пад калыску хворага дзіцяці ставілі *посуд* з вадой і поперак клалі Н., а на яго пятлю з суравой *ніткі*. Жанчыне, якая нядаўна нарадзіла дзіця, пад падушку клалі Н. На працягу 6 тыдняў яна мусіла браць Н. з сабой, калі выходзіла з хаты. Яны былі падвешаны да *пояса* або на ланцужках каля пляча. Ва ўсіх народаў Усходняй Еўропы быў распаўсюджаны звычай класці Н. на *парог* або ўтыкаць яго ў аконныя рамы дзеля абароны ад хваробаў.

Н. шырока выкарыстоўваўся для акрэслівання кола вакол сябе (у час небяспекі ці гадання), вакол *скарба* ці якога іншага месца. Каб захаваць сена або страху ад *ветру*, у *віхор* падкідвалі Н. У беларускіх паданнях, каб завалодаць *скарбам*, на яго кідаюць Н.

Выкарыстоўваўся Н. і як магільны абярэг. У курганных пахаваннях (жаночых і мужчынскіх) XI—XII стст. часта знаходзяць Н. у скураных футаралах.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 48—55; *Зеленин Д. К.* Магические функции примитивных орудий // Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук. VII серия. 1931. № 6. С. 713—754; *Макаров Н. А.* Магические обряды при сокрытии клада на Руси // Советская археология. 1982. № 4. С. 261—264; Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вып. II /Под ред. Е. Р. Романова. Вильна, 1912. С. 364; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 97—107.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц

НОС. Праз сімволіку Н. замяшчаўся сам чалавек, што яскрава ўвасобілася ў моўных клішэ накшталт «з носа па капейцы». Адпаведны выгляд Н. пазначаў сярод іншых насельнікаў свету чалавека, і таму рытуал далучэння немаўляці да чалавечага соцыуму ўлучаў наступны момант: «Як першы раз спавівае бабка дзіця, павінна ўзяць яго за Н. і тры разы сціснуць». З іншага боку, характэрны выгляд Н. складае рысу стэрэатыпнага партрэта *ведзьмы*. *Баба Яга* сваім пачварным Н. чуе пах чалавека, гэтак і хадзячыя *нябожчыкі* вынюхваюць ахвяру. Незвычайны Н. вылучае і *Белуна*–бога, які быццам трапляецца падарожнаму ў выглядзе старога з соплямі пад Н. Выцершы іх, чалавек мог завалодаць багаццем. Ускосна з гэтым матывам звязаны тураўскія вераннi: «Унь там, пад мостам, баба слепа і сопліва, то будзеш цоловаць ее, бо ты перві едзеш» (гл. таксама *Сопуха*). Пра чалавека з пэўнымі схільнасцямі склаліся ўстойлівыя выразы: «мае мухі ў носе», «з чмялямі ў носе» і да т. п.

Н., як і іншыя часткі твару чалавека, станавіўся своеасаблівым праваднікам і сігналам featureознага роду паведамленняў. Сверб у Н. прадказваў падзеі пераважна жыццёвага плану — *смерць* ці нараджэнне. Распрацаваны нават цэлы каляндар, дзе чыханне інтэрпрэтавалася ў залежнасці ад дня тыдня. У еўрапейскіх вераваннях чалавек чыхае таму, што яго ноздры казыча *душа* продка.

У антрапамарфічнай мадэлі свету Н. азначае *гару* (сімвал сярэдзіны) і напаўняецца фалічным сэнсам.

***Літ*.:** *Крачковский Ю.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 203; Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 465; Тураўскі слоўнік. Т. 3. Мн., 1989. С. 30.

Т. Валодзіна

НОЧ, адрэзак сутак паміж *заходам* і *ўсходам сонца*, час цёмны і адпаведна небяспечны, звязаны з актывізацыяй прадстаўнікоў іншасвету «ўсіх рангаў і званняў». Беларусы нават верылі ў існаванне асобных начных духаў — *начніц* («цёмная ночка начніц спарадзіла»...). У Н. як час разгортвання іншасвету лічыліся непажаданымі і нават падкрэслена забараняліся «жывыя», накіраваныя на самога чалавека дзеянні: нельга прычэсвацца, глядзецца ў *люстэрка*, спяваць, смяяцца ды інш. У той жа час Н. — самы момант для кантактаў з іншасветам: варажылі, прычароўвалі любых і адсушвалі нямілых, рабілі ліхое і замаўлялі *хваробы*.

Існуюць і асаблівыя, незвычайныя Н., як правіла, звязаныя з межавымі пунктамі ў сістэме гадавога руху *Сонца*. Найперш гэта Н. з Купалы на Яна, калі, згодна з павер'ямі, чараўніцы рабілі людзям ліха: ламалі *заломы*, капалі атрутнае карэнне, адбіралі *малако ў кароў*. У гэтую ж Н. адбываецца і шабаш на *Лысай гары*, акрамя таго, *ведзьмы* маглі абарочвацца ў *жаб*, *свіней* і інш. Дзеля аховы гаспадаркі рабілі розныя абарончыя заходы. Н. на *Купалле* нельга лічыць зусім адмоўнай, праўдзівей казаць пра час адкрывання граніц і межаў. Вылучаюцца і рабінавая Н., «калі ўсё злое на свет на забаву выходзіць», Н. з *чацвярга* на *пятніцу* Маслянага тыдня, калі «скаціна гаворыць». Рознымі рытуальнымі дзеямі і павер'ямі поўнілася і Усяночная напярэдадні *Вялікадня*.

У замоўных тэкстах Н. звязваецца са *смерцю*, *вадой*, цемрай, дэманічнымі істотамі.

***Літ*.:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 476—479, 504—507; *Иванов В. В.* Приметы и поверья крестьян Витебского уезда Витебской губернии // Записки Северо–Западного отдела Императорского русского географического общества. Кн. 1. Вильно, 1910. С. 211; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 208; *Толстая С. М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 136—137; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 199.

Т. Валодзіна

НЯБОЖЧЫК, памерлы чалавек, які, паводле павер'яў, мог жыць у лесе, хмызняку, ператварацца ў *жывёл* і *птушак*, выходзіць з магіл. Верылі, што Н. працягвае жыць у іншым свеце, таму ў труну клалі чыстую бялізну, тытунь, люлькі, святую ваду ў бутэльцы, *грошы, гарэлку* ды інш. Шырока вядомая калядная гульня ў «нябожчыка». Прыбранага наўмысна Н. апранаюць ва ўсё *белае*, твар пасыпаюць мукой. Затым кладуць на лаўку або ў *дамавіну*. Часам па такім Н. адбываюцца галашэнні. Гульня ў Н. звязана з павер'ямі аб прадухіленні *смерці*.

***Літ*.:** *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Попырко Н. В.* Смех в древней Руси. М., 1984. С. 166; *Лукьянова Т. П.* О некоторых старинных обрядах на Брянщине // Советская этнография. 1972. № 2. С. 85—87.

Л. Дучыц

НЯДЗЕ́ЛЯ[1], антрапаморфны вобраз святочнага дня. У народным апавяданні абмалёўваецца прыбранаю ў *белы* строй маладою паненкаю, якую селянін ратуе ад *сабак*, у выніку чаго людзі маюць вольны ад працы дзень. Н. карае за парушэнне *забароны* працаваць у *суботу* вечарам і ў *нядзелю*.

***Літ*.:** *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 5, 139—140.

У. Васілевіч

НЯДЗЕ́ЛЯ², сёмы, апошні дзень тыдня, лічыўся днём адпачынку, днём «не для дзела». У гэты дзень забаранялася выконваць шматлікія жаночыя справы: шыць, вязаць, прасці, ткаць, сукаць ніткі, купаць дзяцей і мыць бялізну, каб не хварэлі хатнія і свойская жывёла. Адначасова гэты ж дзень лічыўся спрыяльным для распачынання пераважна мужчынскіх спраў: пажадана было рабіць засеўкі, збірацца на сенакос, першы раз выганяць скаціну ў поле, закладваць падваліны новай хаты. Прыярытэт мужчынскага пачатку ў дачыненні да гэтага дня, відаць, невыпадковы, бо хутчэй за ўсё моцна хрысціянізаваная Н. як дзень уваскрэсення Ісуса Хрыста ў Сярэдднявеччы пераняла звычаёва–этыкетныя і рытуальна–абрадавыя функцыі старажытнага *чацвярга*. Абрадавая практыка сведчыць, што ў шэрагу рытуальных кантэкстаў рэгламентацыя дзеянняў і паводзінаў людзей тыпалагічна блізкая чацвярговым (чацвер як мужчынскі дзень таксама лічыўся спрыяльным для пачатку адказных работ). Народная прыказка звязвае паміж сабой гэтыя два дні: «Вяселлю казала і качарга гуляць ад нядзелі і да чацвярга!»

Хрысціянізацыя беларусаў паспрыяла таму, што Н. стала ў гадавым святочным кругабегу асноўным днём для правядзення абрадавай практыкі. Становіцца зразумелым, чаму беларусы меркавалі, што *дзіця*, якое нарадзілася ў Н., будзе валодаць незвычайнымі здольнасцямі, яго нельга сурочыць, на яго нельга навесці шкоду. Існавала перакананне: людзі, якія нарадзіліся ў гэты дзень, маглі «бачыць» зарыты *скарб*, таму што над скарбам заўсёды свеціцца блакітнае святло нябёсаў, але яго не ўсе бачаць. Пажадана, каб маці з дзіцем упершыню выйшла з хаты ў гэты дзень. Беларускае звычаёвае права патрабавала: «У сераду (посны дзень) не смейся, у нядзелю не плач».

***Літ*.:** *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 108—109; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

НЯЦОТНАСЦЬ — тое, што процістаіць **цотнасці**; у лічбавай сімволіцы беларусаў адлюстроўвае незавершанасць, нестабільнасць, адкрытасць, у шырокіх культуралагічных кантэкстах тоесная наступным апазіцыям: хаосу, *смерці*, злу, *леваму*, руху супраць *Сонца* і разам з тым адпавядае мужчынскаму пачатку. У міфапаэтычнай традыцыі асноўнымі ўзбуджальнікамі супрацьстаяння з'яўляюцца адзін і два, два і тры, тры і чатыры, шэсць і дзевяць, дванаццаць і трынаццаць, трыццаць тры і сорак. Аднак дамінантнымі прадстаўнікамі Н. у беларускай міфалогіі і культуры ёсць лікі адзін—тры—сем—дзевяць—трынаццаць. Практычна ўсе яны ў міфапаэтычнай мадэлі свету звязаны з хранатопам «таго» свету, смерці. Выняткам выступаюць адзінка і тройка, для якіх характэрна шырокая амбівалентнасць (напрыклад, негатыўнае стаўленне да *панядзелка* як да першага дня тыдня і разам з тым *першы сноп* захоўвалі ў хаце на самым ганаровым месцы; тое ж сама ўласціва і для тройкі), а таксама сямёрка, якая літаральна знітоўвала між сабой макракосм і мікракосм сямейна–родавай сацыякультурнай арганізацыі.

Найбольш шырока Н. прадстаўлена ў пахавальна–памінальнай абраднасці. Памінальны стол (трацiны,

дзевяціны, саракавіны і ўгодкі) распачынаўся з таго, што па кругу (толькі па сонцы) пускаліся тры спецыяльныя рытуальныя стравы, кожны з прысутных абавязаны быў тройчы пакаштаваць кожнай стравы; звычай жорстка прадпісваў: на жалобным стале дазвалялася выпіць толькі тры чаркі. У час вынасу труны з *нябожчыкам* з хаты яе тройчы апускалі на *парог*. Калі труну апусцілі ў магілу, то кожны з радні першага і другога калена сваяцтва кідалі па адной меднай манеце, а ўсе астатнія ўдзельнікі абраднай дзеі кідалі ў магілу па тры жменькі зямлі.

Першыя памінальныя сталы ў праваслаўных беларусаў адзначаюцца на трэці і дзевяты дзень пасля смерці, прычым на дзевяціны, як правіла, запрашалі толькі 9 чалавек у знак падзякі за дапамогу ў асноўных момантах абраду пахавання: трох — тых, хто мыў нябожчыка; трох — тых, хто рабіў труну, трох — тых, хто капаў магілу. Святы ўшанавання памерлых пасля году адзначаліся ў трэцюю *суботу* пасля Пакроваў (радзіцельская субота, Восеньскія *Дзяды*) і на дзевяты дзень пасля Вялікадня (*Радаўніца*). На гадавыя святы ўшанавання продкаў на могілках і дома на *стол* ставілі няцотную колькасць страў (ад сямі да дзевятнаццаці, у залежнасці ад заможнасці сям'і). На Радаўніцу на магілу ставілі адну чарку з *гарэлкай*, клалі адзін кавалак *хлеба*, адно велікоднае *яйка*, адзін пернік, цукерку, адзін яблык. Святочны стол на Восеньскія Дзяды павінен быў адпавядаць адначасова двум патрабаванням: не пакрыўдзіць продкаў (для іх ставілі Н. колькасць страў) і не нашкодзіць жывым (кожная страва падавалася на стол у дзвюх талерках).

Той самы прынцып дыхатаміі Н./Ц. вызначаў паводзіны прысутных у храме. Кожны прыхаджанін ушаноўваў свой род «аж у сёмае калена», але абавязкова ставіў дзве *свечкі*: адну «за здароўе» тых, каму жыццё далі яны (дзеці–ўнукі–праўнукі), другую — за «спачын» тых, хто жыццё даў ім (бацькі–дзяды–прадзеды).

Космас сялянскай *хаты* таксама падпарадкоўваўся супрацьстаянню парнасці і няпарнасці. Звычайна зруб складаўся з трынаццаці вянкоў: дванаццаць з іх вызначалі прастору жыллёвай камеры, а трынаццаты выходзіў на гарышча, якое, згодна з народнымі ўяўленнямі, лічылася сферай існавання прадстаўнікоў іншага свету.

У Верхнядзвінскім р–не Віцебскай вобл. захаваўся звычай: чаркі на стол не ставяць, іх на сподачку вакол стала абносіць гаспадар. І гэты рытуал дакладна паўтарае папярэдні алгарытм абрадавага дзеяння. Гаспадар ставіць на сподак *чатыры* чаркі (для жывых) і *тройчы* (ушанаванне памерлага) па сонцы робіць абход вакол стала. Спачатку наліваюць чатыры чаркі, чатыры чалавекі бяруць іх са сподачка і выпіваюць. Гаспадар зноў налівае рытуальнае пітво ў тыя ж чаркі для наступных чатырох чалавек і г. д.

Дыхатамія Н./Ц. прысутнічае і ў абрадавай практыцы беларускіх *чараўнікоў*. У Салігорскім р–не да нашых дзён захаваліся паданні пра *ваўкалакаў*. Чалавек, які збіраецца ператварыцца ў ваўкалака, ідзе ў лес, на паляне ўбівае чатыры асінавыя калы, абгарадзіўшы зону трансфармавання, і тройчы куляецца праз галаву назад. Калі трэба зноў вярнуцца ў аблічча чалавека, то працэдура паўтараецца ў адваротным накірунку.

Хрысціянскае трыадзінства Творцы Сусвету (Бог Бацька, Бог Сын і Бог Святы Дух) зрабіла моцны ўплыў на трактоўку Н. і перш за ўсё ліку тры. Ён набывае амбівалентны характар і ў магічна–абрадавай практыцы становіцца рэлевантны Ц., г. зн. набывае

рысы гармоніі і прадукавальную накіраванасць. Народныя *знахары* паўтараюць *замову*, як і малітву, тры разы, формула зааміньвання патройваецца і да т. п. Н. лік шырока прадстаўлены ў абрадавай практыцы беларусаў. Так, напрыклад, каб *дзіця* любіла сваю сям'ю і пільнавалася сваёй хаты, кума пахрышчанае дзіця, як толькі яго прынясуць з храма ў хату, тройчы абносіла па сонцы вакол *слупа пячнога*. У першыя тры дні пасля нараджэння дзіцяці нельга было нічога даваць з хаты. У былой Магілёўскай губ. бабка–павітуха насыпала ў міску з вадой авёс і прутком памешвала з рознымі прыгаворамі, потым клікала «радзіху», а хто–небудзь з прысутных жанчын абліваў іх той вадой тры разы.

У *чацвер* пасля *Благавешчання* гаспадар выконваў рытуал заворвання. Ён апранаўся ў чыстую бялізну, браў з сабой акраец *хлеба*, *соль*, хрэшчык, *яйка* і адпраўляўся ў *поле*. Там ён праводзіў толькі тры баразны, палуднаваў і вяртаўся дадому.

Кожны раз як толькі хлеб дастануць з печы, гаспадыня кідала ў яе тры палены дроў, каб можна было на «тым» свеце перайсці па гэтых кладках праз раку, якая «аддзяляе неба ад зямлі».

На вясельным *караваі*, які рабіўся ў доме маладой, побач з «шышкай–двайчаткай», апаясанай *Месяцам*, мацавалася «шышка–трайчатка», апаясаная Сонцам.

Літ.: *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Крук И. И.* Символика чисел в традиционной культуре белорусов // Неман. 1999. № 12; *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; *Топоров В. Н.* Числа // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 629—631.

І. Крук

ПАВЕ́ТРА, паводле ўяўленняў індаеўрапейцаў, з'яўлялася адным з чатырох элементаў будовы сусвету разам з *зямлёй*, *вадой*, *агнём*, неабходнай умовай узнікнення і існавання ўсяго жывога. Нездарма архаічныя пахавальныя абрады дапускаюць розныя спосабы пахавання *нябожчыкаў*: закопванне ў зямлі, спальванне на агні, адданне цела вадзе ці пакіданне яго на высокім месцы, на скале, як бы ўзнятым у П. Празрыстае, неасягальнае ў ціхае надвор'е П., відаць, цяжка паддавалася персаніфікацыі, таму найбольш зацямляліся і міфалагізаваліся толькі розныя станы атмасферных забурэнняў — грозныя *віхоры*, смерчы, вялікія буры, навальнічныя дажджлівыя і грымотныя плыні, снежныя завеі ды інш. Таму побач з вобразамі *зямлі*, *неба*, *Сонца*, *Месяца* ў далёкай старажытнасці ўзніклі боствы П., найбольш вядомыя з іх — індаіранскія Вата і Ваю (прыгадаем беларускія «вея», «завея», «Падвей»). Вата ў ведыйскай міфалогіі тое, што *вецер*, ён нёс дажджавыя хмары, напаўняў свяшчэнную раку Сарасваці, прыносячы ваду, даруючы здароўе і даўгалецце. Да Ваты блізкі Ваю (таксама «вецер»), у Рыгведзе ён называўся «душой багоў», дыханнем самога жыцця, міласэрным, пакуль яго падтрымліваў, і грозным, калі яго адбіраў. Улічваючы геаграфічныя ўмовы жыцця індаеўрапейцаў, зразумелымі становяцца сувязі бостваў П. з *гарамі*, *дажджом*, *снегам*, *градам*, вадой. «Паветраныя» персанажы невыразнай выяўнасці даволі часта сустракаюцца ў беларускай традыцыйнай творчасці: «вецер», «ветры буйныя», «шуры ды буры», «віхор», «падвей» (гл. *Падвей*). Адзінкавае ўпамінанне маецца пра ідала буры — *Похвіста* (Посвіста), месца якога ў Навагрудку памяталі ў XIX ст. П. наагул заўважалася толькі ў экстрэмальных сітуацыях: надыходам асаблівага П. тлумачылі эпідэмічныя *хваробы* («моравае паветрыя»), што ў пэўным сэнсе мела рэальныя падставы, бо асабліва пашыраліся, напрыклад, захворванні дыхальных шляхоў з надыходам халадоў, халодных вятроў, абвастрэнне «дыхавіцы», «задышкі» ў каляднае перадзім'е, калі стаяць вільготныя туманы, патыхаюць халодныя вятры («сіверы»). П., паводле народных уяўленняў, служыла пераносчыкам чараў, заклёнаў, благіх слоў і пажаданняў, сказаных «на ўзвей вецер», таму выпадковы чалавек мог атрымаць ад яго шкоду, хваробу «з ветру». У магічнай практыцы беларусаў значнае месца адводзілася ачышчэнню, абясшкоджванню П., паветранай прасторы жытла, гаспадарчай забудовы агнём, абкурваннем спецыяльнымі зёлкамі, ладанам, васковымі *грамнічнымі свечкамі*, а таксама пакрапленнем пасвечанаю вадой. Нагрэтае П. (у *лазні*, у *печы*), а таксама дыханне жывых істотаў і чалавека ўжо называецца «дух», які звязваецца з паняццем «*душа*». «Лёгкі дух» шаптухі пры лячэнні *замовамі* часта згадваецца ў тэкстах замоваў, што адпавядае

практыцы абдзімання балючага месца пацыента пры заканчэнні замаўлення.

Літ.: *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 1988. С. 14; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко–типологический анализ праязыка и протокультуры. Ч. II. Тбилиси, 1984. С. 677—679; *Мейлах М. Б.* Воздух // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 241.

Л. Салавей

ПАВЕ́ТРЫКІ, ліхія духі, якія заўсёды трымаюцца вялікім гуртам у глухіх мясцінах над багнаю. Прылятаюць яны ці то з нябесных вышыняў, ці з далёкіх чужаземных краёў, ці з глыбіні *балотаў*. Спецыяльна П. не шукаюць ахвяраў, а, падхопленыя *ветрам* падчас сваіх д’ябальскіх пацех, нясуцца, пакуль не закрануць выпадковага чалавека, на якога яны накідваюцца і пачынаюць яго губіць. Але чалавек можа адчуваць сябе ў бяспецы нават знаходзячыся паблізу ад П., калі вецер мае супрацьлеглы напрамак. Адзін П. вельмі слабы, і таму дзейнічаюць яны толькі разам.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1897. С. 42—43.

У. Васілевіч

ПАВУ́К. У беларускай міфапаэтычнай традыцыі з вобразам П. асацыююцца найперш працавітасць і добрыя прадказанні. Але заўзятая працавітасць калісьці і падвяла П. і нават сталася для яго *конам*–праклёнам. Так, паводле захаванай на Гомельшчыне версіі колішняга этыялагічнага міфа, П. і *пчала* былі братам і сястрой. Аднойчы, калі памірала іх маці, прыляцела *сарока* — спачатку да пчалы, а потым і да П., і паведаміла сумную вестку. Пчала адразу ж кінула сваю працу і паляцела да маці, а П., спаслаўшыся на вялікую занятасць, застаўся за сваёй працай. За гэта маці пракляла яго, і ён вымушаны вечна ткаць сваё павуцінне і ніяк яго не скончыць. Гэты матыў перагукаецца з вядомым старагрэцкім міфам пра суперніцтва майстрыхі–ткаллі Арахны (ад ст.–гр. ἀράχνη «павук») з вялікай Атэнай і пра яе пакаранне за пахвальбу сваім майстэрствам пера–тварэннем у П., які з тае пары вечна мусіць ткаць павуцінне. Прыведзеная вышэй версія тлумачыць і пачатак непрыязных, нават варожых дачыненняў паміж П. і пчалой, якія больш выразна праяўляюцца ў казцы «Каваль», дзе П. палоніць у павуцінне пчалу сабе на спажытак. Пчалу ратуе каваль, за што пчала паказвае яму крыніцу з жывой вадой.

Разам з тым лёгкасць, «паветранасць» павуціння звязвае П. са сферай нябеснага, боскага. Паводле іншай легенды, «павуку вызначана ад Бога глядзець за хлебам». Ён пільна сочыць за людзьмі, якія кідаюць крошкі *хлеба* і, узносячыся на павуцінні да *неба*, дакладае аб гэтым *Богу*, а Бог карае людзей за гэта памяншэннем ураджаю.

П. — «стваральнік», і, відаць, таму ён выступае своеасаблівым індыкатарам пры выбары месца пад новае жытло: калі на новым месцы ён за ноч сатчэ ў жбане павуцінне — месца лічылася ўдалым.

Суаднесенасць П. з нябесным, салярным (дзякуючы асаблівасцям будовы, формы павуціння) супрацьпастаўляе яго хтанічным істотам. Так, нельга было абрываць і вымятаць павуцінне ў гумне, бо іначай развядуцца *мышы*. П. забаранялася забіваць, калі расціснеш П. або парвеш павуцінне, то будзе балець *галава* (Тураўшчына) ці здарыцца нейкае іншае няшчасце. Суаднесенасць П. з «іншасветам» тлумачыць яго вяшчунскія

здольнасці. Так, П., які спускаўся па сваім павуцінні ў хаце, прадвяшчаў з'яўленне *гасцей*. Блізкая семантыка *дарогі* праглядае і ў вясельнай песні: «Божа, Божа! // Павучок па сценцы йдзе, // Павуцінейка вязе. // Божа, Божа! // Леначка да столу йдзе, // Мамачцы ў ножкі падзе: // — А мамачка родная, // Перайдзі дарожаньку...» Наагул жа мела значэнне як месца, так і час спускання П. па павуцінні. Калі П. спускаецца перад кімсьці, то таго чакае нейкі прыпадак, не абавязкова ўдалы. Каб унікнуць непажаданых вынікаў, раілі такога П. спаліць жыўцом. Аднак удача ці няўдача тут залежала ад часу з'яўлення П.: калі перад абедам ці проста ўдзень, то чакае непрыемнасць, калі ж пасля абеду ці ўвечары, то прыпадак будзе ўдалы. Калі П. спускаецца проста на галаву чалавеку, той атрымае нейкі падарунак, яго чакае дарога або ён атрымае ліст. П., які спускаецца на стол або ў пасудзіну ў час яды, прадвяшчае прыбытак у хаце, удалае завяршэнне распачатых справаў, але, магчыма, сям'я мае патаемнага ворага. Існавала таксама павер'е, быццам на т. зв. ляным *дубе* водзіцца гэткі П., што як яго з'есць карова, то безварункава памрэ (Случчына). Вядомая беларускай традыцыі і асацыяцыя П. з удаўцом. Так, жнеі пасля праполвання *барады* варажылі пра будучае замужжа — падымалі *снапы*, на якіх яны спажывалі дажынкавую *яешню*, і глядзелі, што будзе пад імі. Калі бачылі П., то гэта прадказвала шлюб з удаўцом.

Відавочная амбівалентнасць вяшчунскіх здольнасцяў П. звязаная з яго судачыненнем з пачатковымі фазамі касмагенезу. Ён сімвалізуе сабой менавіта той пракаветны ідэальны стан Сусвету (не крануты яшчэ распадам і хаосам *вырай*), калі ўсе рэчы і ўсе істоты былі злучаныя паміж сабой і з богам–творцам нябачнымі нітамі–павуцінкамі, і які пазней быў людзьмі страчаны (М. Эліядэ). Нездарма ў старажытных касмагоніях Бог — Стваральнік Сусвету — параўноўваўся менавіта з ткачом–П., а сам працэс стварэння Сусвету прыпадабняўся да працэсу вытыкання тканіны, дзе аснова (у іншых адменах — уток) сімвалізавалася пачатковымі *водамі*. У стараіндыйскай традыцыі гэта сам Брахма. У беларускай касмагоніі гэты вобраз хутчэй суаднесены з іншым удзельнікам стварэння Сусвету, будучым антаганістам Бога–творцы, *чортам*: «... Моташна чорту, хочацца яму ўсё насенне з жывата выкінуць, от ён снуе па вадзе, бы павук, да ўсё блюе. Па немалым часе ўся вада закрылася лазою да ракітаю». Прыгадайма з гэтай нагоды і беларускі выраз: «У панядзелак свет снаваўся...», таму, маўляў, і любую справу добра распачынаць з *панядзелка* (хаця часцей панядзелак лічыўся, наадварот, днём нешчаслівым).

Месцазнаходжанне П. у куце (у тым ліку і ў чырвоным) дазваляе разглядаць яго як ахоўніка сям'і і яе дастатку. Гэта выяўляецца ў шырока распаўсюджаным яшчэ нядаўна звычаі рабіць саламяныя аб'ёмныя ўпрыгожванні — «павукі» — напярэдадні *Калядаў* і *Вялікадня* і вешаць іх «на шчасце» ў покуці над *сталом*. Невыпадковай з'яўляецца форма гэтых вырабаў: шарападобная (нагадвае *сонца* з разыходнымі прамянямі), рамбічная (*ромб* як архаічны сімвал урадлівасці і плоднасці) і зоркападобная. Магчыма, што менавіта касмаганічныя функцыі П. і яго павуціння адлюстраваныя ў адным з народных назоваў сузор'я Пляяды (або *Воза*) — *Сіта*, паколькі П. з павуціннем звычайна загадваецца праз сіта: «Вісіць сіта, не рукамі віта, хто адгадае, той многа знае».

З пашырэннем хрысціянства з’явіліся паданні пра ратаванне П. тых або іншых біблейскіх персанажаў (Хрыста ад цара Ірада, Давіда, Мухамеда і пад.). Беларускаму фальклору вядомы матыў пра ратаванне цара Салімона (Саламона): П. заплёў павуціннем уваход у пячору, у якой хаваўся цар Салімон, і тым падмануў варту, якая таго шукала.

***Літ.*:** Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць. Мн., 1995. С. 190; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 261; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 141—142; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 38—39, 73, 112—113; *Сахута Я. М.* Народнае мастацтва Беларусі. Мн., 1997; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 56, 175, 273; *Топоров В. Н.* Паук // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 295; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 17; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973. С. 321; *Eliade M.* Mefistofeles i androgyn. Warszawa, 1994. S. 177—194.

У. Лобач, С. Санько

ПАГОНЯ, герб Вялікага Княства Літоўскага, Жамойцкага і Рускага, згадваецца ў летапісных крыніцах з XIII ст., герб Беларускай Народнай Рэспублікі і Рэспублікі Беларусь да 1995 г., з якім звязваецца шэраг сімвалічных значэнняў і старажытных міфалагічных уяўленняў. Адно з першых яго апісанняў дае «Хроніка літоўская і жмойцкая»: «Тот Наримунт мел герб або клейнот рицерства своего таковый, им и печатовался, Великому Князству Литовскому зоставил его, а то такий: в гербе муж збройный, на коню белом, в полю червоном, меч голый, якобы кого гонячы держал над головою, и есть оттоля названы погоня». Выява П. змяшчаецца на пячатцы вялікага князя літоўскага Міндоўга, каранаванага потым на караля Літвы, сталіцай якога быў Навагрудак (фальклорны Ноўгарадок), на многіх іншых пячатках. Густынскі летапіс прыпісвае акцыю стварэння герба іншаму князю: «В лето 6786 (1278 г.) … Витен нача княжити над Литвою измысли себе герб и всему княжеству Литовскому печать: рыцер збройны на кони з мечем, еже ныне наречут Погоня».

Аднак маюць рацыю тыя гісторыкі, якія лічаць, што такі герб мог існаваць значна раней за час, які пазначаны ў летапісах. Сімвалы такога роўню канцэнтрацыі зместу не ствараліся раптам і на пустым месцы. Яны грунтаваліся на старажытных традыцыях, істотных уяўленнях, міфалогіі і таму былі зразумелымі грамадству, што дазваляла праз іх праводзіць ідэі грамадскага ладу, устойлівасці дачыненняў, пераемнасці звычаяў. У выпадку з П. яе пашырэнне і агульнанароднае ўспрыняцце абапіраліся як на традыцыйныя ўяўленні, так і на відавочныя задачы часу, задачы, што ставіла жыццё перад новай славяна–балцкай дзяржавай, якой суджана было пад гэтым знакам заняць годнае месца ў гісторыі Еўропы.

Сама беларуская назва П. адлюстроўвала рэаліі таго часу: наша радзіма, усё яшчэ верная боствам прадзедаў, абаранялася ад бясконцых наездаў з захаду рыцараў–крыжакоў (больш за 140 наездаў адбылося да пераломнага 1410 года, знакамітай перамогі пад Грунвальдам) і крымскіх татараў з поўдня. Неабходнасць паўставаць на абарону роднай зямлі ўсім грамадствам была відавочная. Такое становішча тлумачыць велікакняскі ліст да грамадзян ад 20 лютага 1387 г., у якім гаворыцца: «Згодна са старадаўнім звычаем, ваенны паход з’яўляецца абавязкам, які выконваецца за кошт уласных маёмасці і сродкаў. У тым выпадку, калі ўзнікае неабходнасць пераследаваць ворагаў,

непрыяцеляў нашых, якія б уцякалі з нашай зямлі, то ў пераследзе такога кшталту, якое па–народнаму завецца пагоняю, павінны ўдзельнічаць не толькі рыцары, але і кожны мужчына, які можа насіць зброю, якога б ні быў паходжання і стану». Такім чынам, народны звычай ладзіць пагоню за ворагамі–наезнікамі даў назву і ідэю дзяржаве, аб'ядноўваючы агульнай мэтай і задачамі ўсе станы грамадства. І ўсё ж выява збройнага конніка–рыцара — першапачаткова знак таго стану грамадства, які прафесійна займаўся вайсковай справай і кіраўніцтвам (ваяры, князі і да т. п.). Сам *конь* быў высока цанёнай жывёлай, найперш неабходнай для перамог у бітвах, а як ахвярны атрыбут ён займаў другое месца пасля чалавека. Дзеля сакральных мэтаў звычайна выбіралі белага каня (прыгадаем белага каня бога Светавіда на востраве Руген ды інш.). Фальклор малюе вобразы прадстаўнікоў панавальных класаў, падаючы іх як уладальнікаў выдатных коней, найчасцей вараных у багатым уборы: валачобныя песні зычаць «слічнай паненцы жаніха, што з коніка не ссядае, перад крулем шапкі не знімае».

Глыбокае значэнне мае спалучэнне колераў у П. — на чырвоным шчыце белы коннік. Гэтыя два колеры ўзяты з асноўнай колернай трыяды — *белы*, *чорны*, *чырвоны*. Ужо індаарыі мелі колернае вызначэнне сваіх асноўных станаў: святары–брахманы мелі сваім колерам белы, воіны і князі (кшатрыі) — чырвоны, земляробы ды іншы свабодны люд (вайш'і) — сіні. Сіні, відаць, быў раўназначны чорнаму, менавіта трыяда — белы, чорны, чырвоны — характэрна для беларускай традыцыі. Калі браць пад увагу відавочную апазіцыйнасць белага і чорнага як святла і цемры, *дня* і *ночы*, «гэтага» і «таго» свету, дабра і зла, чысціні і бруду і да т. п., то чырвоны колер можна зразумець як колер жыцця (*крыві*) у гэтым біпалярным свеце. Хоць супрацьпастаўляцца могуць таксама белы і чырвоны колеры (чырвоны — *Сонца*, *агонь*, *золата*, *жанчына*, *кроў*; белы — *Месяц*, *серабро*, *вада*, *мужчына*), аднак абодва яны могуць сімвалізаваць адну з'яву, утвараць разам жыццёвую пару (мужчына — жанчына, напрыклад). У беларускім фальклоры дзяўчына заўсёды «красна», а малойчык — белы («бел малойчык»). Выкарыстанне колераў асноўнай колернай трыяды, вылучэнне асобных з іх адрозніваецца ў традыцыях нават блізкіх, сваяцкіх народаў. Латышская даследніца Мірдза Абала адзначала, што «ўсё бязмежна добрае, прыгожае, любае, высакароднае ва ўсведамленні латышоў спрадвеку асацыюецца з іх самым улюбёным колерам — белым. Добра тое, што белае, чыстае». Слова «балт» азначае «белы». Беларусам і балтам па вызначэнні павінен падабацца белы колер. Аднак, усведамляючы непадзельнасць свету, беларусы разумеюць неабходнасць і чорнага колеру (у народнай песні кароль, што выбраў чарнявую («чорну малую») дзяўчыну, не заўважыўшы «белу й румяну», тлумачыць свой выбар тым, што «на чорнай зямельцы жыта родзіць, мая жоначка сынкі водзіць», падаючы чорны колер як колер урадлівасці. Белы і чырвоны колеры П. можна разумець як спалучэнне чысціні, святасці радзімы і моцы жыццёвай сілы, спалучэнне жаночага і мужчынскага пачаткаў, разам з тым яно можа сімвалізаваць і два верхнія станы грамадства — святарства і рыцарства як сакралізацыю дзяржаўнай улады. Гэтае спалучэнне адпавядае архаічным вылучэнням сімвалічных колераў у беларускай традыцыі як працягу традыцыі

індаеўрапейскай — перавага белага колеру ў вопратцы з уключэннем арнаментыкі ў чырвоным і чорным колерах. Колерная сімволіка П. падмацоўваецца і/ці расшыфроўваецца нацыянальным бел–чырвона–белым сцягам, злучаючы дзяржаўныя сімвалы з архаічнай народнай традыцыяй, што робіць іх вельмі глыбокімі і незнішчальнымі.

Літ.: *Абала М.* Век жыву я з песняю // Дайны: Латышскія народныя песні. Мн., 1987. С. 8; Белоруссия в эпоху феодализма. Т. 1. С древнейших времен до середины XVII века. Мн., 1959. С. 70, 102; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II. Тбилиси, 1984. С. 88; *Ковалевская В. Б.* Конь и всадник: Пути и судьбы. М., 1977; *Косамби Д.* Культура и цивилизация Древней Индии: Исторический очерк. М., 1968; Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975. С. 32; *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983; *Цітоў А.* Наш сімвал — Пагоня: Шлях праз стагоддзі. Мн., 1992.

Л. Салавей

ПАДВЕ́Й, шкадлівы *вецер*, верагодна тое, што і *віхор*; *хвароба*, выкліканая гэтым ветрам, «ветравое ліха». Сваім нападам ён можа скруціць чалавеку *галаву*, *руку* ці *нагу*, адняць мову. П. можа быць самародны ці насланы: «Падвейно, вражэ чалавечэ, [з] чаго ж ты збуяўся: ці ты з ветру, ці ты з пяску, ці ты з вады, ці ты з агню, ці ты насланы?» Лічылася, што благі вецер можа наслаць *чараўнік*, але і кожны чалавек мог выклікаць вецер у спякотны дзень на полі рэзкім *свістам*, толькі рабіць гэта было небяспечна, можна было наклікаць віхор. П. у замове «Ад падвею» называецца «нячыстым нячысцікам», паганцам: «Ты з паганага ўмываўся, та паганым запаразаўся». П. разганяюць па полі *тры* браты і тры сястры, яго вылечвае (выганяе) Прачыстая ці сам Хрыстос: «… Ісус Хрыстос сядзіць, із дзвюх чашэй мёд–віно пералівае, а із трэцяй падвей выганяе». Падвею супрацьпастаўляецца «вецер ціхі». Да яго звяртаюцца, каб забраў назад «ветравое ліха», дадзенае чалавеку. Анёлы таксама ўяўляюцца абаронцамі людзей, яны адбіваюць «усіх наглых урагоў і злыя ветры–падвеі, буры злыя». У замовах ад падвею гаворыцца пра 12 вятроў, альбо 12 віхроў, хоць, магчыма, гэтая сакральная лічба не адпавядала колькасці рэальных разнавіднасцяў вятроў, з якіх вядомы П., *віхор,* буйны вецер, ціхі вецер, бура, вея. Апошняя назва звязаная з моцным зімовым ветрам, які гоніць, правявае снег. Шкоднай вея не лічыцца, хоць і замятае ўсе сцежкі–дарожкі. Створаны Максімам Багдановічам вобраз П., ветру, што гуляе ў заснежаным полі, больш стасуецца да веі, бо П. — найперш шкадлівы, хваробатворны павеў ветру, незалежны ад пары года і іншых абставін. Каб засцерагчыся ад віхору, трэба паказаць яму такі пашыраны *абярэг,* як кукіш, і ўзлаваны П. праімчыць міма, не закрануўшы чалавека. П., як і іншыя паветраныя персанажы (напрыклад, *Змей*), меў і надзвычай выразную эратычна–сексуальную функцыю. Так, герой беларускай чарадзейнай казкі асілак Іван Падвей нарадзіўся ў царэўны–прыгажуні «ад падвею» — скразняку.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 79, 166; Замовы. Мн., 1992. С. 297—301; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 511—512; Чарадзейныя казкі. Мн., 1973. С. 180—201.

У. Васілевіч, Л. Салавей

ПАДКУ́РВАННЕ, **абку́рванне,** магічнае дзеянне, накіраванае перадусім на адгон нячыстай сілы і хваробатворных духаў. Акурвалі як чалавека, жывёлу, так і жытло, гаспадарчыя

будынкі. Ачышчальнае і жыццядайнае ўздзеянне П. заснаванае як на сакральнай моцы *агню*, так і на магічных уласцівасцях падпаленых прадметаў. Пры П. *патэльню*, ад якой падымаўся дымок, ставілі так, каб ён ахапіў чалавека знізу ўверх ці каб яго можна было ўдыхаць. Для П. скарыстоўваліся *грамнічная свечка*, скапкі з касцельных *свечак* або іншыя атрыбуты агню накшталт *качаргі*. Як у ачышчальнай, так і ў медыцынскай магіі вядучая роля належыць П. *раслінамі*, сярод якіх — *чартапалох*, блёкат пры зубным болю, свянцоныя на Яна зёлкі, травы ўрочнік, падпуднік і інш. Пры *пярэпалаху* падкурвалі *лёнам*, пажадана леташнім, які абкладвалі вакол хворага кругом і падпальвалі са словамі: «Куды дым, туды ляк». У асобную групу аб'ядноўваюцца атрыбуты, што маюць дачыненне да сімволікі таго свету — *смецце*, стопак, які знайшлі на *дарозе*, дзяркач, *салома* з чужой страхі, павуцінне з гарышча. Здабыванне смецця станавілася своеасаблівым рытуалам — «адзін шустры сямейнік бяжыць у суседнюю хату, хапае смецце, з той жа хуткасцю бяжыць да другой хаты, там робіць тое ж, і так у трэцяй, і вяртаецца назад з роўнай паспешнасцю. Лепш, каб за гэты час ні з кім не сустрэцца, а калі хто трапіцца, не спыняцца і не адказваць на пытанні». Маюць значэнне і іншыя спосабы прыгатавання да П.: мох бралі з вуглоў хаты накрыж, гэтак жа саскрабалі з чатырох рагоў *стала*, накрыж састрыгалі шматок поўсці з галавы жывёлы, што стала прычынай пярэпалаху. П. хворага *дымам* ад падпаленых *валасоў*, *адзення* той асобы, што яго сурочыла ці счаравала, лічылася адным з самых надзейных спосабаў нейтралізацыі псоты. З іншых прадметаў, што прымяняліся для П., вылучаюцца лупіны, з якіх выседзеліся кураняты, *нітка*, якой змяралі кашульку перапалоханага дзіцяці. Каб палегчыць хвораму пакуты, яго абкурвалі праз *рэшата* дымам ад ліпавага цвету.

Літ.: Палявыя запісы аўтара; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1983. С. 149, 152; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 2. Мн., 1980. С. 330; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 3. СПб., 1902. С. 287—288; *Шпилевский П.* Белоруссия в характеристических описаниях и фантастических ее сказках // Пантеон. 1854. № 6. С. 64; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 402.

Т. Валодзіна

ПАДКУ́ТНЫ, паводле звестак У. М. Дабравольскага, эпітэт хатняй *змяі*, якая водзіцца пад кутом. Гл. *Вуж*.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

С. Санько

ПАДЛОГА, ніжняя мяжа нутраной прасторы жытла. Першапачаткова П. у беларускіх вёсках была земляная або глінабітная, драўляная (мост) з'явілася значна пазней. П. сімвалічна атаясамлівалася з нізам, а будучы земляной — яшчэ і з нівай, урадлівай глебай. Рытуальнае пасыпанне П. зернем, прымеркаванае да Новага года, заклікана было замовіць будучы плён. Святасць П., што ўвасабляла ўрадлівую глебу, падкрэслівалася *забаронай* на яе пляваць, інaчай з кожнага пляўка выведзецца д'ябал.

На П., заслаўшы яе *кажухом*, завязвалі *косы* пад чапец нявесце, што не толькі паказвала на сімвалічнае прыпадабненне *зямлі* і *жанчыны*, але і звяртала ўвагу на пераходнасць сітуацыі. Менавіта на П. змяшчалі асобаў у стане пераходу, перадусім чалавека ў перадсмяротнай агоніі. Па словах П. Шпілеўскага, сяляне самі

прасілі ў такі час пакласці іх долу і рабілі з гэтага звычаю «нешта ўрачыстае». На П. ля *парога*, разаслаўшы *чорны* кажух, клалі парадзіху ў апошнія, самыя пакутлівыя хвіліны *родаў*. Хворае на *начніцы дзіця* садзілі на посцілку, разасланую на П. сярод *хаты*, і змяталі на яго адусюль *смецце*. Кірунак долу вызначаў у маніпуляцыях з П. адпаведныя наступствы: бабка–павітуха здымала з сябе *пояс*, абводзіла ім *тры* разы вакол *жывата* парадзіхі і кідала яго на П., дзе ён ляжаў да вызвалення жанчыны ад яе цяжару. На некалькі імгненняў «пад пол» кума клала немаўля пасля вяртання з царквы, каб «сагнаць з яго ўсё злое».

Склеп, падполле ў структуры жытла з'явіліся даволі позна, і таму ў народных вераваннях *душы* продкаў і розныя духі «пасяляліся» ўмоўна пад П. Там месціўся і *вуж–дамавік*.

У дачыненні да П. захоўвае сваё значэнне рэгламентацыя яе падмятання, калі ў дзень ад'езду кагосьці з родных П. не падмятаюць. У пахавальна–памінальнай абраднасці звычай месці ад парога да *стала* разумеўся як форма запрашэння памерлых, а вымятанне да парога — як іх выправаджэнне. Наагул дошкі П. сімвалічна звязваліся з ідэяй шляху, толькі ўздоўж іх клалі *нябожчыка*, бачанне ж падмятання ў *сне* прадказвала хуткую *дарогу*. Каб замовіць шчасце і дабрабыт у хаце, на наваселле *госці* кідалі на П. манеты; на Тройцу засыпалі П. зялёным аерам.

Літ.: Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 256; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 181; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 22; *Сицинский А. А.* Акушерская помощь в Минской губернии. СПб., 1893. С. 59; *Сысоў У. М.* Беларускі пахавальны абрад. Мн., 1995. С. 14; *Шпилевский П. М.* Белоруссия в характеристических описаниях и фантастических поверьях // Пантеон. 1856. Т. 25. Кн. 1. С. 2, 13.

Т. Валодзіна

ПАЖА́Р, бедства, усведамлянае як пакаранне з боку вышэйшых, звышнатуральных сілаў за парушэнне чалавекам рытуальных і маральна–этычных нормаў ва ўзаемадачыненнях з імі.

Найбольшая колькасць павер'яў была звязана з П. ад нябеснага, «Божага» *агню* — перуна, уяўленні пра які ўзыходзяць да культу аднайменнага Бога–Грымотніка, функцыі якога ўвабраў у сябе вобраз хрысціянскага св. *Іллі*. Адсюль прычынай П. магла быць асабістая крыўда св. Іллі (*Бога*), нанесеная яму чалавекам праз сквапнасць, падман, абразу ды інш., ці свядомае парушэнне нормаў, звязаных з ушанаваннем святога. Так, пакараным П. выступае гаспадар, які наважыўся працаваць у дзень св. Іллі (2 жніўня н. ст.).

Боскасць нябеснага агню адлюстраваная ў пашыраным уяўленні аб недапушчальнасці (немагчымасці) тушэння П., запаленага Перуном («што Бог запаліў, таго тушыць ня можна»). Таму ўсе дзеянні падчас П. былі скіраваныя звычайна не на выратаванне запаленай пабудовы, а на недапушчэнне распаўсюджвання агню на суседнія будынкі. Асноўным прынцыпам лакалізацыі П. з'яўлялася магічнае «замыканне» агню з дапамогай *рэчаў*, надзеленых высокім семіятычным статусам. Дзеля гэтай мэты трэба было *тры* разы абысці П. з велікодным *яйкам* (*хлебам* у *рэшаце*, абразом). Хлеб (яйка), укінутыя пасля абыходу ў агонь, сімвалізаваў ахвяру, заклікаючую суцішыць стыхію. *Малако*, улітае ў агонь, паўсюль лічылася самым лепшым сродкам суцішэння П.

У некаторых мясцінах (Случчына, Магілёўшчына) аперацыю «замыкання»

павінна была моўчкі зрабіць *голая* дзяўчына, што мусіла ўзмацніць дзейснасць абраду, бо ў такім разе медыятар «уваходзіў» у знакавае поле «іншасвету» (аголенасць, немата). Паказальным з'яўляецца перакананне, што на П. нельга крычаць, бо «ад крыку агонь гарачыцца» (Добрушскі р–н).

Магічныя дзеянні на лакалізацыю П. суправаджаліся адмысловымі *замовамі*–зваротамі да агню як да адухоўленай асобы («багатыр, агромны, магутны», «цар агняны», «агенец мой каханы»), якія ўтрымлівалі просьбу задаволіцца ўжо забраным («што заняў, то патрэбляй, а лішняга не чапай») і ісці «ўбок, да Бога свечкай». Калі ж чалавек скрадаў нейкую рэч падчас П. (забіраў наканаванае агню), лічылася, што гэткая ж доля напаткае і яго *хату*.

Прычынай П. ад перуна магло быць і *дрэва*, «адзначанае» *маланкай* і выкарыстанае ў пабудове хаты. У іншых выпадках гэтае бедства магло быць вынікам помсты (за нядобрае стаўленне людзей да міфалагічных персанажаў, звязаных са стыхіяй агню — *Хута* (з вогненнага *Змея*–летаўца), *Ёўніка*, а таксама *бусла*, які за разбурэнне свайго гнязда заносіў палаючую галаўню на страху вінаватаму.

П. мог быць выкліканы і шкодным чарадзействам. На Віцебшчыне пры канцы XIX ст. верылі, што «на П. могуць закласці» (г. зн. зрабіць адпаведны заклён) цесляры, якія кладуць першы вянец хаты. У народнай традыцыі існаваў шэраг прадказанняў П. Благой у гэтым кантэксце прыкметай лічылася жоўтая *вавёрка*, што перабегла цераз страху хаты, *зязюля*, якая кувае ў вёсцы, знікненне ў жытле цвыркуноў і прусакоў. А ў выпадку, калі ў хату, што будавалася, забягаў *заяц*, будоўлю зусім спынялі, а ўвесь матэрыял пускалі на дровы.

«Дыягностыка» П. адбывалася і ў пэўныя каляндарныя моманты. Так, калі на *Купалле* (*Пакроў*) было спякотна — гэта азначала вялікую колькасць П. Аб П. у хаце папярэджвае гаспадароў сваім плачам *Хатнік*, які выступае тут як дух продкаў, апякун родавай сялібы (на Віцебшчыне верылі, што падчас П. над хатай з'яўляюцца *птушкі — душы* продкаў, якія прыляцелі дапамагчы сваім жывым суродзічам).

Дзеля прадухілення П. выкарыстоўвалі засцерагальныя магічныя сродкі. Ад перуна найбольш дзейснымі лічыліся *грамнічныя свечкі*; *соль*, асвечаная ў *Чысты чацвер* ці ў прысвятак св. Агаты (5 лютага н. ст.): «Соль св. Агаты абароніць ад агню хаты»); костка ад велікоднага мяса, пакладзеная на столь; шалупінне яек і нямыты велікодны абрус, з якімі падчас *навальніцы* абыходзілі будынкі.

Каб пярун не запаліў хату, у навальніцу курылі ў печы зёлкі, асвечаныя на Купалле (*Сёмуху*), прамаўлялі замовы (малітвы) «ад маланкі» і выганялі на двор «нячыстых» жывёл — *ката* і *сабаку*, у якіх мог хавацца «нячысты».

П., які ўзнікаў у прыродным асяродку (лес, тарфянікі), уяўляўся вынікам вельмі хуткай хады *Жыжаля* — боства падземнага агню і не лічыўся асабліва небяспечным да тае пары, пакуль не ствараў непасрэднае пагрозы засвоенай чалавекам прасторы (паселішчам, палеткам, пашам).

Літ.: Замовы. Мн., 1992; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Мн., 1996; Міфы Бацькаўшчыны. Мн., 1994; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–

палешукоў. Мн., 1998; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. III. СПб., 1902.

У. Лобач

ПАЗНОГЦІ, адзін з элементаў чалавечага цела, з якім звязаны шматлікія міфалагічныя ўяўленні, народныя павер'і. Лічылася, што абрэзаныя П., як і *валасы*, нельга раскідваць, бо пасля *смерці душа* не зможа трапіць ні на *неба*, ні ў *пекла*, бо і нябесныя, і пякельныя сілы прымусяць людзей збіраць раскіданыя П. З волі *Бога* душа ходзіць у выглядзе *бусла*, пакуль не пазбірае ўсе П. (на зіму буслы адлятаюць у *вырай*, бо няма як збіраць іх), а калі ўсе П. сабраныя, то зноў робіцца чалавекам і ідзе на неба, закончыўшы ўсе свае пакуты. Чэрці таксама прымушаюць людзей, якія кідаюць П. абы–дзе, поўзаць і збіраць іх па ўсім свеце, паколькі, паводле народных уяўленняў, *чорт* робіць сабе каўпак з П. Старыя людзі пільнаваліся, каб П. не прападалі, і таму спальвалі іх або насілі за пазухаю. Існавала павер'е, што па сабраных П. чалавек пасля смерці, нібыта па прыступках, зможа лёгка залезці на нейкую шкляную *гару* ці на неба, а хто не збіраў П. — зваліцца ў пекла. Па стане П. вызначалі перамены ў будучым: іх цвіценне абяцала гасцінцы, абновы, прыбытак; калі ў цяжкахворага П. сінелі ці жоўклі, трэба было чакаць хуткай яго смерці. П. выкарыстоўваліся і ў чарадзействе. Ведзьмары, каб наклікаць на некага смерць, здабывалі П. ненавісніка, клалі іх у воск ці ў гліну, ляпілі нешта накшталт чалавечай фігуркі, клалі ў маленечкую труну і закопвалі ў зямлю, каб гэтак жа пахавалі і таго чалавека. Гэта было праяваю імітацыйнай магіі: з часткаю прыналежнага чалавеку рабілі тое, што жадалі зрабіць з ім самім. П. маглі выкарыстоўвацца як сродак знахарскага лячэння. У віноўніка *пярэпалаху* ў *сне* цішком абразалі П. і падкурвалі імі перапалоханага («клін — клінам»). Хворага на *ліхаманку* падкурвалі зрэзанымі ў яго П. або ягоныя П. ушчамлялі ў асінавае дрэва. Бачыць вялікія П. у сне — на гора.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 248, 303; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 111—112, 457—458; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 124, 194, 260—262, 266, 293.

У. Васілевіч

ПАКРОЎ, Пакровы, Пакравы́, межавая дата ў народным і працоўным календары беларускага і іншых народаў. Свята сфармавалася ў сувязі з заканчэннем восеньскага цыкла гаспадарчых клопатаў, завяршэннем пары збору ўраджаю, перамяшчэннем плёну, усяго багацця дзейнай сферы з адкрытай прыродна–ландшафтнай (стыхійнай) у абмежаваную (культурную) прастору (хата, гумно, ёўня), фіксаваннем пераломнага моманту ў сезонных рытмах. Адзначаецца 14 кастрычніка н. ст.

Асноўны змест свята сфармаваўся ў старажытнасці. Сама ж назва, як можна меркаваць, з'явілася падсумаваннем вынікаў назіранняў за жыццём прыроды, ведаў аб прыродзе, асаблівасцяў гаспадарчага, культурнага і сямейнага жыцця чалавека. У беларускай традыцыйнай культуры і традыцыйным побыце тэма Пакравоў распрацавана ў розных сэнсава–змястоўных планах. Тыповым яе праяўленнем можна лічыць афарыстычныя выслоўі, якія замацаваліся ў форме шматлікіх прыказак, прымавак, народных разважанняў, напрыклад: «Прыйшлі Пакровы, пытаюць, ці да

зімы гатовы», «На Пакровы дай сена карове», «Пакровы пакрываюць траву лістам, зямлю — снегам, ваду — лёдам, а дзяўчат — шлюбным чэпкам» ды інш. У гаспадарчым цыкле дата сведчыла аб заканчэнні пары, калі можна было «турбаваць» зямлю (ад Пакроваў і ўжо да *Благавешчання* забаранялася «чапаць» зямлю), і клопаты працаўніка былі звязаныя з апрацоўкай ураджаю, падрыхтоўкай да зімы, забеспячэннем працы ў доўгія восеньскія і піліпаўскія вечары. У грамадскім жыцці пачыналася пара *вяселляў* (пасляпакроўскі перыяд у народзе невыпадкова называюць Вялікай вясельніцай). У сувязі з гэтым сцвярджалася, што «да Пакравоў усё павінна быць звезена з поля, а хлопец з Пакравоў каб гатовы быў жаніцца». У супольна–абшчыннай жыццядзейнасці свята нагадвала пра неабходнасць рыхтавацца да *Дзядоў* («Дзяды адзначаюцца праз тры тыдні (у трэцюю суботу) пасля Пакроваў»). Пераломны, межавы момант у прыродных рытмах пазначаўся адлётам апошніх *птушак* (панеслі лета на сваіх крылах) і наступленнем сталых халадоў.

У рытмічнай структуры восеньскага народнага календара П. заканамерна належыць цэнтральнае месца. П. як дамінанта восеньскага календара ўпарадкоўвае бег часу, рытм якога абумоўліваўся храналагічным прамежкам у тры тыдні (дадзены адрэзак у восеньскім святочным календары ляжыць паміж хлебным *Спасам* і *Багачом*, Багачом і П., П. і восеньскімі Дзядамі).

Сэнсава–змястоўныя планы П. як ачышчэння, пакрывання ў самых розных сэнсах, аберагання маюць самыя шчыльныя і простыя сувязі з міфалагічнай свядомасцю ранняга чалавека. На карысць таго, што і сама назва свята збераглася ад язычніцкіх часоў, сведчыць, па–першае, адсутнасць звестак пра яго як паняцце, напрыклад, у «Поўнай папулярнай біблейскай энцыклапедыі ў чатырох выпусках», падрыхтаванай арх. Нікіфарам і выдадзенай у Маскве ў 1891 г. Але, па–другое, у згаданым выданні ёсць артыкул, прысвечаны «Пакрывалу», у якім апавядаецца, што яно (пакрывала) складала неабходную частку ўсходняй жаночай вопраткі, якое поўнасцю закрывала твар. Па–трэцяе, у рэлігійнай практыцы гэтая дата, якая ў царкоўным календары замацавана таксама за 14 кастрычніка, адзначаецца ў поўнай назве як Пакроў Прасвятой Багародзіцы. У аснове свята — з'яўленне ў 910 годзе блажэннаму Андрэю Багародзіцы ў Влахернскім храме ў Канстанцінопалі. Багародзіца пакрыла вернікаў белым пакрывалам (амафорам) і малілася за выратаванне свету ад нягод і пакут. У рэлігійнай практыцы рускай праваслаўнай царквы свята, якое стала адзначацца з сярэдзіны XII ст., прымеркавалі да гэтай падзеі.

Шчыльнасць і багацце сэнсава–змястоўных планаў П. у беларускай традыцыйнай культуры праявілася і ў магічнай сферы, у назіраннях і ведах аб прыродзе. Дзяўчаты варажылі пра замужжа. Елі на ноч салёную аладку са спадзяваннямі, што суджаны паднясе напіцца вады; слухалі з *блінам* на *ростанях,* у якім баку забрэша *сабака* (туды, маўляў, пойдуць замуж); кідалі лісце з *фартуха*, з прыполу па *ветры*: у які бок лісце паляціць — туды і замуж пойдуць ды інш. Па стане надвор'я на П. меркавалі, якой будзе зіма. Калі на П. цёпла, то і зіма будзе цёплая, і наадварот.

Шчыльныя сувязі назіраюцца і паміж святам П. і абрадамі пакрывання маладых у вясельнай, поля ў земляробчай, немаўляці ў хрэсьбіннай, *нябожчыка* ў пахавальнай абраднасцях,

што яшчэ раз сведчыць пра праяўленне міфалагічнай свядомасці, язычніцкую (міфалагічную) аснову свята.

У залежнасці ад мясцовых традыцый П. клалі пачатак вячоркам, галоўным удзельнікам якіх была моладзь.

Літ.: *Сысоў У.М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 220—228; *Крук І.І.* Следам за сонцам. Беларускі народны каляндар. Мн., 1998. С.186—188; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 536—540.

А. Цітавец

ПАЛАСАЗА́Р, рэгіянальная (з Тураўшчыны) назва зоркавага згуртавання Пляяды, па якім традыцыйна вызначалі час.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 147.

С. Санько

ПАЛТЭС, легендарны князь, які кіраваў Полацкам. Узгадваецца толькі ў адной скандынаўскай сазе. Безумоўна, імя мае скандынаўскае эпонімнае паходжанне, бо «Аповесць мінулых гадоў» падае славянскую этымалогію назвы горада Полацка — ад ракі Палата.

Літ.: *Сапунов А. П.* Сказания исландских или скандинавских саг о Полоцке, князьях полоцких и р. Зап. Двине // Полоцко–Витебская старина. Витебск, 1916. Вып. 3. С. 4—5.

А. Прохараў

ПАЛЫ́Н, расліна з характэрным пахам і горкая на смак, што і абумовіла яе сімволіку ў народнай традыцыі. У песенных тэкстах: «Ой палын, палын, // Трава горкая, // А доля мая // Яшчэ горшая»; «Палын–трава бескарэнная, // А радзілася я бязродная…» Праз свае рэальныя якасці П. нават набыў рысы расліны варожай і чужой — «у тэй чужой старане палыном сеяна, гірчыцай абсаджана»; на гэтую расліну ў *замовах* адсылаюцца *хваробы*: «а я выліваю ці на палын, ці на чарнабыльнік».

Менавіта востры пах П., які ў вераннях адпуджваў нават нячыстую сілу, стаў асновай залічэння яе да раслінаў–*абярэгаў*. Дзяўчаты на *Купалле* закладвалі П. пад пахі ад *ведзьмаў*, а калі ля вогнішча з'яўлялася старая баба і брала *агонь*, яе сцябалі П. У хлявах на змярканні на Купалу торкалі пучкі П. У *чацвер* пасля Сёмухі П. упляталі ў *косы*, каб не стаць ахвярай *русалак*. На іх пытанне: «Што ў цябе ў руках?» — раілі адказваць: «Палынь»; русалка тады скажа: «Цур тобі, згынь» — і прападзе. Каб не хадзіў *нябожчык*, гаспадыня абмятала *хату* палыновым *венікам*.

У фальклорных творах П. замяшчае мужчыну, старога мужа: «… змяшаўся палын з травою, злюбіўся стары з маладою».

Літ.: Гульні. Забавы. Ігрышчы. Мн., 1996. С. 189; *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью или русалки. М., 1995. С. 213, 272; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 145.

М. Малоха

ПАЛЯВІ́К, **Палявы́**, міфічны апякун *палёў* і лугоў. Мог выступаць як спрыяльны, так і шкодны дух. У народным уяўленні часам нагадваў працаўніка–хлебароба. Маляваўся сівым старым у доўгай свіце, у лапцёх, з кіем у руках. Ростам ён быў аднолькавы са сваім атачэннем: у траве — роўны з травою, у *жыце* — з жытам. Калі жыта ўродзіць, П. добры і вясёлы, калі не — злосны, незадаволены. Уяўлялі П. таксама маладым, дужым, статным хлопцам з блакітнымі *вачыма*. Яго русыя *валасы* асацыяваліся з золатам спелай нівы, на якой ён гаспадарыў. Махне П. *правай* рукою — расце і таўсцее сцябло, махне *леваю* — наліваецца колас, страсяне *галавою* — уся ніва ўсцілаецца залатымі снапамі.

Абшар дзейнасці кожнага П. — палі і лугі адной або некалькіх сумежных вёсак, не раздзеленых *лесам* і *вадою*. Жыве П. на ўзгорках ля *каменя*, *дрэва*, куста, межавога слупа. Ён баіцца макрэчы і ўцякае ад яе на вышэйшыя мясціны. П. клапоціцца пра ўрадлівасць палёў і ўкос на сенажаці, выганяе адусюль шкоднікаў, раўняе сцябліны і лісты раслінаў. Спрыянне П. дбайным працаўнікам падкрэсліваецца ў народнай легендзе пра тое, як П. сустрэў двух галодных падарожнікаў, якія папрасілі ў яго *хлеба*. У адказ П. загадаў ім паказаць свае *рукі* і, убачыўшы, што ў аднаго яны былі гладкія і далікатныя, а ў другога — шурпатыя, з мазылямі, першаму ён адмовіў, а яго спадарожніку дазволіў узяць хлеба, колькі той панясе. У абавязкі П. уваходзіла і вартаванне палявых *скарбаў*. Калі ж нехта знаходзіў іх, П. помсціў таму чалавеку. Разам з тым П. у народных апавяданнях паўставаў знішчальнікам палявой гаспадаркі селяніна. Ён разбураў загарадкі, заманьваў скаціну ў шкоду (асабліва на нівы сваіх ненавіснікаў) ці дзяцей і моладзь на грады і палеткі для збірання кветак, пладоў або проста дзеля забаваў. П. у злосці прыгінае да зямлі збожжа і траву, скручвае расліны, адганяе дождж, мучыць аваднямі, сляпнямі, камарамі жывёл, пакідае сталага стомленага працаю чалавека дзе–небудзь у канаве, лагчыне. Наведнікаў палёў і лугоў П. перадражнівае дзікім рэхам, *свістам*, ровам, а галоўнае — страшным выглядам: ён набывае аблічча пачварнага *сценю*, які то ганіцца за чалавекам, то заманьвае да сябе як ахвяру. П. можа падступіцца да чалавека з ласкаю, каб потым знянацку паразіць яго санцапёкам і забіць на месцы. Часам чалавек сам трапляе да П., прыйшоўшы адпачыць на сухадоліну. П. закалыхваюць яго сонечным цяплом, зацішшам, пакуль у таго не пачнецца *ліхаманка*. П. гасцююць адзін у аднаго пагоднай пароюў, пераклікаюцца між сабою, дапамагаюць мучыць знойдзеную ахвяру. Узімку ад бяздзейнасці яны сыходзяцца для забаў, каб знішчыць дарожныя вешкі, зацерусіць *дарогу*, занесці *снегам* канавы і калдобіны, каб туды трапіў праезджы і прахожы, які збіўся з дарогі. П. водзяць заблукалага падарожніка ўзад і ўперад, пакуль той не замерзне. Увесну і ўвосень — у пару слякоцця і макрэчы — П. жывецца найгорш. Пры ўсім іх жаданні шкодзіць чалавеку, яны не могуць расстацца з утульным сухім месцам, каб мясіць гразкую зямлю. П. хутчэй за ўсіх адчуваюць набліжэнне *навальніцы* і ўмеюць хавацца ад *маланак*. Народ быў перакананы, што шкоднай дзейнасці П. супрацьстаіць перыядычнае асвячэнне палёў, засяванне раллі благаславёным зернем, а таксама малітвы, якімі суправаджаліся работы на палетках. Уяўленне пра П. як пра апекуна ўрадлівасці знайшло сваё адлюстраванне ў народнай арнаментыцы, трансфармаваўшыся ў геаметрычны арнамент з квадратаў, прастакутнікаў, васьміграннікаў, *ромбаў*.

Да П. («цара/хазяіна палявога») звярталіся ў замовах ад розных *хваробаў* і напасцяў.

***Літ.*:** Замовы. Мн., 1992. С. 43; *Кацар М. С.* Беларускі арнамент: Ткацтва. Вышыўка. Мн., 1996. С. 35—36; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 66—68.

У. Васілевіч

ПАЛЯМОН, легендарны рымскі арыстакрат, легендарны заснавальнік дынастыі вялікіх князёў літоўскіх. Міф пра П. занатаваны ў Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай і ў блізкіх да яе летапісах. Ён апавядае, што ў часы кіравання ў Рыме звар’яцелага імператара

Нерона рымскі высакародны арыстакрат П. разам з 500 іншымі рымскімі шляхцічамі, з жонкамі і дзецьмі і адным астраномам надумалі збегчы з–пад улады імператара. Яны селі на караблі і накіраваліся ў далёкае падарожжа. Калі яны дасягнулі вусця *Нёмана*, іх прывабілі поўныя дзічыны тутэйшыя лясы, і П. намерыўся пасяліцца ў гэтай краіне. Яго сыны і іншыя шляхцічы паступова каланізавалі ўсю краіну да ракі *Вяллі* на ўсходзе. П. зрабіўся першым жамойцкім князем.

Міф пра П. не мае аніякага гістарычнага абгрунтавання. Але міф актыўна выкарыстоўваўся пачынаючы ад XV ст., а можа, і раней, у палітычнай і ідэалагічнай барацьбе. Такія штучныя міфалагічныя пабудовы былі традыцыйнымі ў сярэднявечнай Еўропе. Міф пра П. абрунтоўваў наўпростае паходжанне ўлады вялікіх князёў літоўскіх ад Рыма, рабіў іх не ніжэйшымі ад іншых манархаў сярэднявечнай Еўропы, перш за ўсё каралёў Польшчы. З іншага боку, ён як бы тлумачыў і блізкія сувязі літоўскага народу і рымлян. У гэты час было ўжо заўважана сваяцтва моваў — старажытнай лаціны і літоўскай, што, безумоўна, актывізавала спробы прымітыўна–гістарычных пошукаў гэтых сувязяў.

Адна з позніх міфічных радаслоўных залічала да роду П. і полацкага князя *Рагвалода*.

Літ.: Хроника Литовская и Жамойтская // ПСРЛ. Т. 32. М., 1975. С.15.

А. Прохараў

ПАЛЯ́НДРА, багіня *смерці* (тое ж, што і *Мажана* ў старажытных яцвягаў, насельнікаў цяперашняй Гродзенскай вобл., або *Марэна*). Знаходзіцца ў варожых стасунках да людзей і таму радуецца, калі тыя часта паміраюць. У выглядзе пачварнай *жанчыны* яна з'яўляецца ў хаты паміраючых і там забірае іх *душы*, потым перадае іх сваёй вялікай сяброўцы — *Бабе Язе* Касцяной назе, з якою яны разам раз'язджаюць у адной жалезнай *ступе*. Імя П. часта згадваецца пры размовах людзей то ў форме прыгаворак («Паляндра ўчамерылася»), то праклёнаў («Бадай цябе Паляндра змарнавала», «Каб ты запаляндраваўся»). Калі кажуць пра смерць дарагога чалавека, то звычайна адплёўваюцца: «А кыш, Паляндра, не табе б, а кыш!»

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 110.

У. Васілевіч

ПАМОРАК, дэманалагічная постаць павальнай *смерці*, што ахоплівае людзей і жывёлу. У народных апавяданнях персаніфікаваўся як у зааморфных вобразах (*ката*, *сабакі*), так і антрапаморфных — старой *бабы*; худой, нібы смерць, *жанчыны*; страшнага аднавокага *дзеда* з калматаю *барадою*; *жабрака*; маладзіцы, у якой *вуж* смокча грудзі. Набыўшы чалавечае аблічча, П. усяляк імкнуўся пранікнуць у незаражаныя яшчэ паселішчы з дапамогаю іх жыхароў, дзеля чаго прасіў падвезці на возе, пераправіць цераз раку. Калі нейкі недарэка спрыяў гэтай просьбе, П. неўзабаве пачынаў лютаваць у чарговай мясцовасці. Калі ж кемлівы чалавек здагадваўся адразу, з кім ён мае справу, то падманным шляхам заводзіў П. у балота, дзе тапіў яго або скідваў у вогнішча. *Агонь*, здабыты непасрэдна ад трэння, лічыўся эфектыўным сродкам ад П. На месцы яго здабычы і па канцах сяла з яго распальвалі вогнішчы, якія гарэлі дзень і ноч, каб П. не мог увайсці ў сяло. Той агонь давалі ва ўсе *хаты*, дзе стараліся ніколі яго не пераводзіць.

Свойскую жывёлу падчас П. заганялі ў цёмныя лясы, на астраўкі за балоты і, парабіўшы там кашары, пасвілі статак да самае зімы. Штодня зранку і ўвечары падкурвалі гавяду тхарынаю: спадзяваліся, што такога смуроду ніякая *хвароба* не вытрымае. Калі надыходзіў П., сяляне ўсёй вёскай ішлі ў лес, звальвалі самую высокую хваіну, сажняў на 10, выносілі яе на сабе і ўжо ў сяле рабілі з яе найбольш значны *абярэг — крыж*, які ставілі на пагорку, каб адусюль яго было відаць. Лічылася, што П. абавязкова будзе, калі *гром* грыміць на голыя дрэвы. У фразеалагізмах П. заступае месца іншых нячысцікаў («Поморок ёго ведае»; «Коб на тебэ поморок найшоў!»; «Ой, не озьме цебе поморок!» ды інш.).

Літ.: *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 272—273; *Сержпутовский А. К.* Сказки и рассказы белорусов–полешуков. СПб., 1911. С. 39—40, 139—142; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 154.

У. Васілевіч

ПАН, **Па́нейко, Па́ніч**, персанаж народнай дэманалогіі, адмена нячыстага духа або *чорта*, верагодна, адна з табуістычных назваў апошняга. Можа атаесамляцца з галоўным чортам *Люцыпарам*. З'яўляецца чалавеку адзін або ў кампаніі апоўначы або ў марозную месячную ноч і са спевамі *пеўняў* знікае. Характэрныя месцы з'яўлення — *лес*, *поле*, *балота*, *лазня*.

Назва П. матывàваная вобразам, у якім, паводле шырока распаўсюджаных на Беларусі ўяўленняў, гэтая адмена нячысцікаў з'яўляецца чалавеку і наводзіць на яго насланнё: малады, хударлявы, прыгожы паніч, франтавата апрануты ў вузкія (клятчастыя або паласатыя) нагавіцы, у кароткі сурдут або фрак *чорнага* (радзей — *белага*) колеру, або плашч і абавязковы капялюш. Калі добра прыгледзецца, то можна ўбачыць хвост, які вытыркаецца з–пад фрака, і рожкі, якія тырчаць з–пад капелюша. Але практычна заўважыць гэтага нельга з прычыны таго наслання, якое П. наводзіць на чалавека. Толькі з дапамогай спецыяльнай мазі, калі ёю памазаць вочы, можна распазнаць П. і іншых нячысцікаў.

Па характары сваіх паводзінаў П. падобны да іншых нячысцікаў. Ён імкнецца збіць падарожных з дарогі і заманіць у самыя нетры; топіць у рэчцы жыдоўскі кагал; любіць мяняцца на нейкія рэчы, але з абавязковым падманам (люльку і капялюш — на корч і старую міску, стрэльбу — на конскую галёнку і г. д.); любіць танчыць; можа набываць нават дзявочае аблічча. Характэрныя атрыбуты: багацце; *золата*, якое рассыпаецца вуголлем або ператвараецца ў іржавую балотную руду (і наадварот, атрыманае ад П. вуголле аказваецца насамрэч золатам); *каса*; залатая табакерка, тытунь з якой ператвараецца ў конскія камякі, ды інш. П. мае пэўнае дачыненне да *коней*: ён сам часта стрымгалоў носіцца на брычцы або можа прымусіць так спыніцца мужыковых коней, што іх ніякай пугай з месца не скранеш. Згадаем таксама конскія камякі і галёнкі, у якія ператвараюцца выменены ў П. рэчы. Адкаснуцца ад П. можна, прапанаваўшы яму невыканальную задачу, напрыклад прынесці вады *рэшатам* або прымусіць праслухаць даўгі аповед, пакуль не праспяваюць пеўні.

Літ.: Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 371; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 151, 155—157; Народныя казкі–байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983. С. 169—170, 172, 175, 182—183, 186; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 251; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 11—12.

С. Санько

ПАНТЭОН (ад лац. pantheon, ст.–грэц. πᾶν «усё» і ϑεός «бог»), сукупнасць усіх багоў у якой–небудзь політэістычнай рэлігіі. Беларускі паганскі П. па меры развіцця міфалогіі не заставаўся нязменным. У адпаведнасці з герархічным месцам кожнага з багоў П. дзяліўся на некалькі роўняў.

Да вышэйшага роўню належалі багі з найбольш важнымі і разнастайнымі функцыямі, як правіла, найбольш архаічныя па паходжанні. Да самай старажытнай часткі П. трэба аднесці жаночы персанаж (умоўна — Вялікую багіню), які пасылаў як жыццё (нараджэнне), так і *смерць*, быў звязаны з *агнём* і *вадой*, распараджаўся *лёсам* чалавека. Звалі гэты персанаж *Мара*, пазней ён дэградаваў да роўню адной з постацяў ніжэйшай дэманалогіі. Вобраз *Мары* зарадзіўся прыблізна ў верхнім палеаліце. Да мужчынскай пары *Мары* трэба далучыць хтанічны персанаж, які лічыўся апекуном жывёльнага свету, палявання (найбольш старажытнай галіны гаспадаркі), замагільнага свету — прататып пазнейшага *Вялеса*. Пра архаічнасць гэтага вобраза сведчыць тое, што Вялесу прыпісвалася здольнасць увасабляцца ў выглядзе *змея*, *мядзведзя*, *ваўка*, *быка*. Этымалагічна і функцыйна Вялес мае адпаведнікаў у міфалогіях балтаў і іншых індаеўрапейскіх этнасаў. Культ гэтага архаічнага персанажа характарызаваўся пакланеннем буйным валунам без усякіх слядоў апрацоўкі. На думку А. Голана, архаічны хтанічны бог першапачаткова з'яўляўся ў той жа час змеепадобным богам маланкі.

У гістарычны час, прадстаўлены звесткамі пісьмовых дакументаў, да найвышэйшага, першага роўню міфалогіі належалі вярхоўныя багі. Гэта *Бог* — стваральнік Сусвету і бацька багоў, які жыве на *небе* і звязаны з гадавымі цыкламі прыроды, які лічыўся ўвасабленнем неба і святла, бацькам *Сонца* і агню. У летапісах гэты персанаж яшчэ называецца *Сварог*. Да вярхоўных багоў належалі таксама Вялес, бог жывёльнага свету, багацця, замагільнага свету, зямных *водаў* (меў дачыненне да *крыніц і вытокаў рэк*), клятвы і дамовы, з'яўляўся апекуном жрацоў, і *Пярун* — бог *маланкі* і *навальніцы*, апякун вайсковай справы і княскай дружыны, князёў, змагар супраць холаду і цемры.

Жаночымі парамі вярхоўных багоў былі: у Бога (Сварога) — *Лада*, у Перуна — *Мокаш* (*Цёця*), у Вялеса — персанаж, якому на змену пасля прыняцця хрысціянства прыйшла святая *Кацярына*. Магчыма, гэтыя вярхоўныя багіні пазней у царкоўных навучаннях супраць паганства называліся рожаніцамі. Больш нізкі ровень утварала малодшае пакаленне багоў: бог сонца *Дажбог*, які лічыўся сынам Бога (Сварога) і Лады; сын Перуна *Ярыла*, бог вясновай урадлівасці, адначасова звязаны і з ваярскай функцыяй; Вялесу быў падпарадкаваны бог падземнага агню *Жыжаль*, які вядомы толькі на фальклорным матэрыяле. Фальклорны *Зюзя* — відавочна, усяго толькі зімовая іпастась Вялеса. Да нашчадкаў Сварога і Лады варта далучыць таксама багіню вясны *Лёлю* (*Лялю*). З ніжняй сферай, і значыць з Вялесам, мог быць звязаны па паходжанні *Стрыбог*, хоць ён і не згадваецца ва ўласна беларускіх крыніцах. З прычыны фрагментарнасці звестак цяжка вызначыць месца ў герархіі багоў *Сотвара* (ушаноўваўся на беларуска–літоўскім сумежжы), *Белуна* і *Аўсеня*, а таксама магчымасць існавання дуалістычнай пары Белабог — Чарнабог. Да багоў не належалі, але былі з імі досыць цесна звязаныя падпарадкаваныя ім істоты накшталт *гарцукоў* (слугі Перуна), *волатаў* і *асілкаў*. Шматлікія персанажы

дэманалогіі, што згадваюцца ў фальклорных запісах XIX—XX стст., маглі быць вядомымі як да прыняцця хрысціянства, так і створанымі дзякуючы пазнейшай міфатворчасці.

Афіцыйная хрысціянізацыя верхніх пластоў грамадства не азначала яшчэ аўтаматычнага адрачэння ад паганства шырокіх народных мас. На працягу перыяду двухвер'я ішоў доўгі і пакутлівы, з неаднаразовымі вяртаннямі да старога, працэс выцяснення ранейшых вераванняў, які закрануў у асноўным толькі П. і амаль не датычыў істотаў ніжэйшага роўню. Паколькі міфалагічнае мысленне захоўвалася, то павінна была працягвацца і міфатворчасць. Менавіта позняга паходжання могуць быць вядомыя па фальклоры *Гаёвы Дзед, Жытняя Баба,* Каляда*, Купала, Любмел, Рай, Спарыш,* Шчадрэц, *Вазіла* ды іншыя персанажы народнай міфалогіі. На роўні ж верхняга П. шматвяковая барацьба хрысціянства з паганствам прывяла да замены багоў на блізкіх ім па функцыях хрысціянскіх святых.

Э. Зайкоўскі

ПАНЯДЗЕ́ЛАК, *першы* дзень тыдня, лічыцца цяжкім і нешчаслівым. Вядома некалькі версій адмоўнага стаўлення да гэтага дня. Адны інфарматары сцвярджаюць, што П. — дзень цяжкага пахмелля пасля нядзельнага святкавання. Іншыя спасылаюцца на тое, што пасля дня адпачынку не адразу хочацца брацца за справу.

Каб зразумець прычыны негатыўнага стаўлення беларусаў да П., трэба ўпісаць яго ў больш шырокі кантэкст аднародных з'яваў, дамінавальнай і яднальнай рысай якіх будзе сімволіка пачатку любой справы: сяўбы, зажынак, родаў, радзінаў, вяселля, пачатку года, дня і, зразумела, тыдня. Народная парэміялогія сведчыць: «Не пашанцавала з ранку, не пашчасціць і вечарам»; «Нарадзілася цялятка з плямкай — з плямкай і памрэ»; «Як сустрэнеш Новы год, такім ён і будзе».

П. — «мужчынскі» дзень, што дапамагае зразумець некаторыя асаблівасці сялянскага гаспадарання. Напрыклад, не пажадана было садзіць курыцу на яйкі, таму што маглі вывесціся адны пеўнікі. І наадварот, гэты дзень лічыўся спрыяльным для пасадкі фасолі, агуркоў і гарбузоў.

Ноч з П. на *аўторак* лічыцца спрыяльнай для зачацця хлопчыка, а вечар П. — спрыяльны для квашання *капусты*.

У XX ст. з'явіліся дадатковыя перасцярогі, звязаныя з гэтым днём: не пажадана класціся ў бальніцу — доўга хварэць будзеш; народныя лекары таксама не раяць звяртацца па дапамогу ў гэты дзень, распачынаць лячэнне цяжкіх або задаўненых захворванняў.

На гэтым жа прынцыпе трымаецца і агульнавядомая выснова, сфармуляваная ў прыказцы «У панядзелак нават цыган у дарогу не збіраецца, бо не пашанцуе». Гэта значыць, чалавек, які ўсё жыццё вандруе па свеце, і той трымаецца перасцярогі не рушыць з месца ў першы дзень тыдня. Калі ж гаворка ідзе пра селяніна–земляроба, які «прыкіпеў» да свайго лапіка і пакідае яго толькі тады, калі трэба патрапіць на базар або кірмаш, гэта перасцярога набывае характар табу. *Сон*, які прысніцца ў П., збываецца толькі для тых людзей, якія нарадзіліся ў гэты дзень. Каб быць заўсёды пры грашах, нельга ў П. стрыгчы *пазногці*.

Разам з тым беларускія легенды апавядаюць пра тое, што «ў панядзелак свет снаваўся», а таму, маўляў, усякую справу лепей распачынаць менавіта з П.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 114; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

ПА́ПАРАЦЬ–КВЕ́ТКА, міфічная кветка, што існавала ў фантазіі беларусаў. Паводле народных уяўленняў, чалавек, які здабыў кветку папараці, набываў незвычайныя якасці, ён разумеў мову *жывёл* і *раслін*, яму адкрываліся месцы захаваных *скарбаў* і розныя іншыя таямніцы. Паданні пра П.–к. вельмі пашыраныя ў Беларусі і звязваюцца з купальскім абрадавым комплексам. Менавіта ў Купальскую ноч самотна, босым і распранутым, смелы чалавек мог выправіцца ў пушчу шукаць гэтую кветку. Знайшоўшы яе, трэба было пакласці на разрэзаную далоню (аб папаратнік вельмі лёгка парэзаць руку, нават не хочучы гэтага) і несці дамоў, ні разу не азірнуўшыся назад, хоць нячыстая сіла будзе страшыць, выць, скуголіць, клікаць. Вытрымаўшы такое выпрабаванне, чалавек будзе здольны чуць і бачыць тое, што іншым недаступна, ён здабудзе веды. Падставай для міфа пра П.–к. паслужыла свячэнне спораў папараці, але не кожнай, а асаблівай, у якой споры не на ніжнім баку лісця, а на асаблівай мяцёлцы, якая нагадвае кветку. Такая папараць — каралеўскі папаратнік — захавалася яшчэ ў Белавежскай пушчы і занесена ў Чырвоную кнігу Беларусі.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 122 ды інш; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 205—208; Українці і народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 60—61; Чырвоная кніга Рэспублікі Беларусь: Рэдкія і тыя, што знаходзяцца пад пагрозай знікнення віды жывёл і раслін. Мн., 1993. С. 288—289.

Л. Салавей

ПАРАЛІ́КІ, ліхія духі, якія ў адрозненне ад іншых нячысцікаў апаноўваюць ахвяру не адразу, а падступаюцца да яе спадцішка, часам на працягу некалькіх гадоў. Іх улюбёныя абранцы — людзі старэй сярэдняга веку. Дзейнічаюць слабыя П. толькі ў гурце, як і *Паветрыкі*, працуючы папераменна, а пры супрацiўленні ахвяры — разам. Чалавек пазнае прысутнасць П. толькі тады, калі яны зжыліся з ім, і адпрэчыць іх ужо няма ніякай магчымасці. П. даймаюць галоўным чынам цела чалавека, а з ім іх ахвяраю становіцца і яго *душа*. Аддаляюцца П. гэтак жа паволі, як і падступаліся, — няспешна, вяртаючыся час ад часу.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 41—42.

У. Васілевіч

ПАРОГ, найбольш рытуалізаваны сімвал мяжы паміж *хатай* як максімальна засвоенай, «акультуранай» чалавекам часткай прасторы, і навакольным, патэнцыйна варожым светам (іншасветам, светам памерлых). Найбольшае значэнне П. меў у сістэме сямейнай абраднасці і ў знахарстве.

У радзіннай абраднасці ў адпаведнасці з дародавым, родавым і пасляродавым этапамі П. інтэрпрэтаваўся ці то як цалкам небяспечная, ці то як дапаможная і лёсавырашальная частка прасторы. Так, цяжарнай, кантакты якой з навакольным светам моцна абмяжоўваліся, забаранялася затрымлівацца і сядзець на П., бо будуць цяжкія *роды*. Тым часам дзеля аблягчэння родаў адбывалася сімвалічнае размыканне мяжы з іншасветам, адкуль, паводле ўяўленняў, і прыходзіла *дзіця*. Дзеля гэтага муж пераступаў жонку, захінутую ў *кажух*, якая ляжала на П. Або сама цяжарная мусіла

тройчы пераскочыць праз П. Пад П. закопвалі дзяцінае месца, што сімвалізавала своеасаблівы выкуп, дар іншасвету за дзіця.

У сітуацыі, калі немаўля яшчэ не лічылася канчаткова сфармаваным чалавекам, П. адыгрываў лёсавызначальную (праграмуючую) ролю. Пасля купання дзяўчынкі ваду адмыслова вылівалі за П., каб у свой час тая выйшла замуж. Перад тым як везці дзіця да хросту, бацькі клалі на П. *рэчы* (*сякеру*, далато — калі хлопчык; *лён*, *верацяно* — калі дзяўчынка), якія мусілі ў будучым развіць у дзіцяці ўмельства ў пэўнай галіне. Пасля хросту, калі дзіця афіцыйна атрымлівала імя, г. зн. пэўны культурны статус, адбывалася «асвячэнне дзіцяці праз П.» (бацька, стоячы ў хаце, прымаў дзіця, пакладзенае кумамі на некалькі імгненняў на П.), абрад, які сімвалізаваў яго далучэнне, уваход у прастору культуры.

З другога боку, рабіліся захады дзеля ўмацавання «расхістанай» мяжы. Так, напярэдадні адведак, каб госці не сурочылі дзіця, у П. забівалі два цвікі.

У вясельнай абраднасці замінка, спатыканне сватоў на П. азначала няўдачу іх прадпрыемства; маладая абавязкова пераносілася (ці пераступала сама) цераз П.

На пахаванні, пры вынасе труны з хаты, ёю лёгка грукалі аб П., «вытрасаючы душу».

Вялікую ролю ў якасці кантактнай зоны з іншасветам П. адыгрываў у знахарскіх практыках. Пры замаўленні стрэльбы паляўнічы, паставіўшы *левую* нагу за П., *правую* — у хаце, тройчы праймаў паміж імі стрэльбу. Замаўляючы ад *сурокаў* ці спуду, сплёўвалі за П., цераз яго «шапталі» і ад хваробы *зубоў*.

Калі дзіця хварэла на *радзімцы* (эпілепсію), на П. адбываўся абрад яго перараджэння праз адсыланне ў зыходную пазіцыю (іншасвет) і новае нараджэнне: маці «з голым выхадам» тройчы пераступала дзіця, прамаўляючы: «Чым цябе радзілі, тым адхадзілі». У іншых выпадках хворага клалі *жыватом* на П. і адмысловы чалавек (пажадана дзіцёнак) тройчы злёгку падскокваў на ягонай спіне, вытрасаючы хваробу.

Уяўленне пра тое, што размова або рэчы, перададзеныя праз П., прыводзяць да сваркі, шырока бытуе і сёння.

Літ.: *Байбурин А. Г.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 181, 190—191, 193, 225; Замовы. Мн., 1992; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 177, 185; Смоленский этнографический сборник. Ч. II. СПб., 1893.

У. Лобач

ПАСТЎХ, **пасты́р**, у шырокім сэнсе ў міфапаэтычнай традыцыі ахоўнік, абаронец, кармілец, пастыр, патрыярх ды інш. П. уваходзіць у схему асноўнага індаеўрапейскага міфа і звязваецца з падземным царствам. Лічыцца, што П. валодаюць таямніцамі ў дачыненні з *жывёламі*, *раслінамі*, нябеснымі свяцiламі, а таксама звязаны з духамі лясоў, гор і рознымі боствамі — ахоўнікамі жывёлы. П. абавязкова павінны ведаць *замовы* на розныя выпадкі.

На П. звычайна выбіралі чалавека беззямельнага, па стане здароўя нездатнага да палявых прац. Паводле павер'яў, такі чалавек валодае сілай, з дапамогаю якой ён уплывае на статак і выратоўвае яго ад усялякіх бедаў. З П. звязваюць шэраг магічных дзеянняў. Калі вясной выпускаюць скаціну на пашу, то П. у кожнай жывёліны прамеж вушэй і крыжа састрыгае касмыль поўсці і закатвае яго ў чысты воск. Такі васковы шарык ён хавае пад *камень* каля таго месца, куды ходзіць статак на вадапой, і пры

гэтым чытае доўгую замову. У час замовы шарык ён трымае ў адной руцэ, а ў другой — вісячы *замок*. Шырока быў распаўсюджаны і абрад, калі П. са *свечкай* абходзіў статак. Рэшткі свечкі П. хаваў у свой берасцяны ражок. Лічылася, што на гукі такога ражка скаціна хутчэй сходзіцца, а дзікія жывёлы збягаюць. Святамі П. з'яўляюцца Юр'еў дзень, калі першы раз выганяюць жывёлу ў поле, і Міколаў дзень. У гэтыя дні П. частавалі па *хатах*, а ў *полі* смажылі *яешню*. Такое частаванне П. бярэ пачатак ад тых часоў, калі ахвяраванні прыносілі богу жывёлы — *Вялесу*. Пазней у такім абрадзе месца бога жывёлы замяняў П.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила: Куль хлеба. Смоленск, 1995. С. 400—402; Пастух // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 291—293; *Сівурова Л. П.* Пастухоўства як від прафесійных заняткаў // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Сер. грамадскіх навук. 1999. № 3. С. 99—105; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 97; *Финченко А. Е.* Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX — начала XX в.) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 78—91; *Эремич Иван.* Очерки белорусского Полесья // Вестник Западной России. Т. V. Кн. IX. Вильно, 1867. С. 207—208.

Л. Дучыц

ПАТЭ́ЛЬНЯ. Галоўным у магічнай прагматыцы П. з'яўляецца матыў сувязі з *агнём*, *печчу*, адсюль ачышчальныя, апатрапеічныя і прадукавальныя якасці: у асобных вёсках, пасадзіўшы на П., прычэсвалі нявесту, выкарыстоўвалі П. у народнай медыцыне. Цесная сувязь П. з агнём тлумачыць сюжэты легендаў і паданняў, дзе гэты прадмет выкарыстоўваўся для барацьбы з воднай стыхіяй — ручаём, *ракой, возерам*: жанчына, праклінаючы ваду за патапленне дзіцяці, кідае ў яе П. і тым знішчае раку.

П. як пячное начынне сімвалічна ўяўляе сабой цэнтр *хаты*, а ў праекцыі на макракосм атаясамліваецца з сакральным цэнтрам Сусвету, з сусветным *каменем* (параўн. тэкст замовы: «На моры, на кіяні стаіць куст. У тым кусце ляжыць скаварада, пад скаварадой ляжыць чорная руна. У чорным руні ляжыць змія Шкурапея»).

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 29—31; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 579.

Т. Валодзіна

ПАЎНОЧНІКІ, ліхія духі невядомага выгляду і дакладнага месца жыхарства, якія селяцца па ўсіх сядзібных забудовах, дзе жыве чалавек. Па іх галасах і хуткіх рухах можна здагадацца, што гэта — маладыя гарэзы абодвух родаў, якія вандруюць як гуртам, так і паасобку. З іншымі сядзібнымі нячысцікамі яны не ладзяць. П. пачынаюць сваволіць у час начнога спакою, яны абуджаюць цішыню дзікімі чалавечымі воклічамі, фальшывымі просьбамі пра дапамогу, плачам ці дзікім рогатам, *свістам* і ровам буры. Усё гэта адбываецца звонку памяшкання, з 11–ай гадзіны вечара і да 3–яй гадзіны ночы, якраз тады, калі чалавек сніць першы сон. Час дзейнасці П. зближае іх з *Начніцамі*.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 61; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 201.

У. Васілевіч

ПАХАВА́ННЕ ДЗЕ́ДА І БА́БЫ. У шэрагу вёсак Полацкага, Шумілінскага, Гарадоцкага р–наў Віцебскай вобл. зафіксаваныя масленкавыя пахаванні спецыяльна вырабленых лялек *Дзеда*

і *Бабы*. У вобразе Дзеда персаніфікуюцца і матэрыяльна ўвасабляюцца «мясныя запусты» — як кажуць: «Дзед падавіўся косткай». У першы дзень *Масленкі* выраблялі пудзіла ў чалавечы рост з падкрэсленымі мужчынскімі атрыбутамі, якое затым клалі на лаве ў кут. Збіраліся жанчыны і аплаквалі Дзеда. Уласна для фігуры Дзеда ў прыгаворах і галашэннях падкрэсліваецца яго ўзрост («сто гадоў жыў»), тое, што «ўсім быў дзед», г. зн. з’яўляўся агульным продкам, і яго мнагажонства, нявернасць і гіперсексуальнасць (праз нагавіцы прадзявалася вяроўка з палкай–качалкай, якую час ад часу прыводзілі ў рух, што выклікала смех прысутных). Надзвычай істотнае і імя Дзеда — Сідар, Сідорка (У. М. Тапароў залічвае гэтае імя да варыянтаў кадзіравання самога Грымотніка). «Хавалі» Дзеда, выносячы з хаты і кладучы ў сані. Завяршаўся тыдзень вырабам і пахаваннем аналагічнай лялькі — Бабы, у вобразе якой у сваю чаргу важную ролю адыгрывала жаночая атрыбутыка. Смерць Бабы тлумачылі тым, што яна «падавілася сырніцай». Як і Дзеда, Бабу аплаквалі, неслі на вуліцу, там здымалі адзенне і разбіралі пудзіла. На думку даследнікаў, Сідар — першы памерлы чалавек і нават апякун свету продкаў. Яго пахаванне і меркавала наступнае ўваскрэсенне са стымуляцыяй урадлівасці і вегетацыі.

Літ.: *Ивлева Л. М.*, *Ромодин А. В.* Масленичная похоронная игра в традиционной культуре белорусского Поозерья // Зрелищно–игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 196—203; *Топоров В. Н.* Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 146—147.

Т. Валодзіна

ПАХАВА́ННЕ СТРАЛЫ́, архаічны абрад, распаўсюджаны пераважна ў Пасожжы і блізкім сумежжы, на тэрыторыі рассялення *радзімічаў*. І само дзейства, і песні, уключаныя ў яго, і народнае тлумачэнне сэнсу абраду сведчаць, што найперш ён праводзіўся з мэтай адвесці «грамавую стралу» ад вёскі, пазбегнуць веснавых *пажараў* ад *Перуна*, ад *маланкі* («Каб маланка не ўбіла», «Кабы ўвесці гразу на лета ад дзярэўні»). Разам з тым у абрадзе П. с. праглядваюцца выразна сляды аграрнай магіі — *качанне* жанчын–удзельніц па жыце — і сляды ахвяравання (закопванне лялькі на ніве ці нейкага прадмета, асабіста належнага ўдзельніцы абраду (пярсцёнка, касніка, *грабяня* ды інш.). Тут выразна праяўляецца замена чалавечай ахвяры нейкім сімвалічным прадметам, хоць у песнях гаворыцца часта, што «Ляцела страла ўздоўж сяла, забіла страла добрага малайца», а таксама частыя просьбы: «Не ляці, страла, да ўздоўж сяла, не забі, страла, добрага малайца». Ёсць варыянты, дзе мадэлюецца магічным шляхам неабходная сітуацыя: «Як пушчу стралу да й удоль сяла, // Ох і ой, лёлі, да й удоль ся... У!» Прыпеў адпаведны: «Як уб’е страла добра молайца. // Па том молайцу некаму плакаці...». Страла тут незвычайная, грамавая: «Кажуць страла — як хмары йдуць, так маланка». Песня «страла» — галоўная песня абраду, які дажыў да нашых дзён: у 80–ых гг. нашага стагоддзя ў асобных сёлах на «пахаванне стралы» збіралася на Ушэсце (40–ы дзень ад *Вялікадня*, заканчэнне перыяду «вясны» і веснавых песняў) да 500 чалавек, амаль ва ўсіх версіях апавядаецца пра забітага малойчыка, якога аплакваюць маці, сястра, жонка, прытым увесь час падкрэсліваецца перавага роднаснасці па крыві — жонка мала плача, шукае другога сябра. Існуе версія, дзе забіты *сокал* альбо чорны *воран*. Ён не аплакваецца.

Такім чынам, абрад П. с. можна аднесці да абрадаў засцерагальнай магіі, які скіраваны на забеспячэнне абшчыны ад грамавых стрэлаў і пажараў і на замыканне веснавога перыяду, а таксама на магічнае садзеянне ўрадлівасці збожжавых ніў.

Літ.: *Гусев В. Е.* Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 63—76; *Каршукоў М.* Пахаванне стралы // Наш край. Менск, 1926. № 1 (4). С. 41—42; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильня, 1912. С. 177—178; *Салавей Л. М.* Беларуская народная балада. Мн., 1978. С. 90—95.

Л. Салавей

ПЕ́ВЕНЬ, свойская птушка, сімвал *Сонца*, шчасця, жыццёвай сілы, урадлівасці, захавальнік хатняга агменю і дабрабыту (параўн. выявы П. на хатах, шпілях, куфрах). П., як і Сонца, «адлічвае час» на пераломе *ночы* і *дня*, вяшчуе і вітае *ўсход Сонца* (параўн. загадку пра П.: «Не кароль, а ў кароне, не гусар, а пры шпорах, гадзінніка не мае, а час знае»). Таму П. уяўляецца вестуном святла, звязваецца з боствамі Сонца і *агню*. Як заўважае У. М. Тапароў, П. не проста падобны да Сонца, ён сам — зямны вобраз, нябесная трансфармацыя нябеснага агню, Сонца, таму з П. звязваецца сімволіка ўваскрэсення з мёртвых, сімволіка вечнага аднаўлення жыцця (параўн. загадку: «Нарадзіўся прарок з–пад белага камня, стаў прарок праракаці, сталі людзі з мёртвых уставаці»; знаходкі костак П. у курганных пахаваннях). Адсюль замацаванасць ахвярапрынашэнняў П. за часам запальвання агню (параўн. таксама яго закопванне для ўлагоджання Сонца, забойства да свята св. *Іллі* ды інш.).

У беларускай легендзе П. быў створаны анёлам, які паспрачаўся з д'яблам, хто з іх злепіць найпрыгажэйшую *птушку*. Д'ябал стварыў паўліна, але П. прагнаў яго сваім спевам. У Беларусі верылі, што ў П. ёсць свой *цар* (кароль), якога звалі Будзімір. «Царская» годнасць П. рэгулярна падкрэсліваецца ў загадках: «ходзіць князь па горадзе…», «ходзіць цар па градзе…», «ходзіць пан па горадзе…» ды інш.

Успрыманне спеву П. як сігналу наступлення новага дня і адпаведна канца ночы пашырылася да разумення яго як распуджвання нячыстай сілы, сігналу пра канец яе «дзеяздольнасці». Параўн. у загадцы з адгадкай «певень»: «Два разы радзіўся, ні разу не хрысціўся, а чорт яго баіцца». У паданні пра *Чортавы камяні* крык П. адганяе *чорта*, калі той збіраецца заваліць *каменем* дзверы храма або перагарадзіць *раку* (вв. Ратынцы і Камень Валожынскага, г. п. Нарач Мядзельскага, в. Танелева Мінскага р–наў ды інш.). Лічылася небяспечным адпраўляцца ў *дарогу* да першага спеву П., каб не чынілі перашкоды чэрці ды іншыя нячысцікі. Толькі да гэтага спеву «ажывалі», вандравалі па паселішчах *нябожчыкі–вупыры*, набывала чалавечы выгляд нежыць і актывізаваліся з яе дапамогаю чараўніцы. Месца, дзе ўжо не чуваць пеўневых спеваў, адыходзіла да чужой і варожай прасторы (месца, куды ў *замовах* адсылаецца ўся нечысць і *хваробы*).

Змяшчэнне П. на мяжы часу паказвае і на повязь яго як з гэтай часткай свету, так і з адваротнай. Падобна да Сонца, П. судачыняецца і з «той», замагільнай прасторай. П. цесна звязаны з культам хатняга духа і адпаведна з культам продкаў. Як перасяленне *дамавіка* ў новую хату можна разглядаць звычай уносіць першым П. ці *ката* (параўн. пскоўскае: «Зыгарелся дом, а дваравик аттуль пятуном выскочи»). П. выступаў тут як

будаўнічая ахвяра. Асацыяцыя П. з гаспадаром дома бачная ў прыкмеце, што, калі П. «падманвае» курэй, клічучы іх марна, то ў гэты час нехта падманвае ці абгаворвае гаспадара.

Наагул П. адна з найбольш улюбёных ахвярных птушак. У ахвяру звычайна прыносілі чорнага П. (кідалі ў *агонь*, у *ваду*, закопвалі ў *зямлю*). У XIX ст. у Барысаўскім павеце П. жывым закопвалі на ростанях; у Смаленскай губерні перад *абворваннем* вёскі П. спальвалі. На Віцебшчыне ахвяраванні П. адбываліся ў Юр'еў дзень. Спачатку П. абносілі вакол *каня*, потым рэзалі на стайні і *крывёй* абмазвалі *дзверы*, авёс, затым спявалі песні аб рэзанні П. і аддавалі яго з'есці коням, каб лепшы быў ураджай. На Палессі ахвяраванні П. (яму адсякалі галаву) адбываліся на дажынкі і дасеўкі, відаць, як знак завяршэння пэўнага віду працаў. Тут згатаваны П. быў абавязковай стравай абрадавай вячэры. Распаўсюджаны паданні аб ахвяраваннях *каменю* П. Згадваецца, што бачылі, як стары падносіў да каменя забітага П. (в. Гогалеўка Чашніцкага р–на). Там жа існуе паданне, што Змееву каменю прыносілі ў ахвяру курэй і П.

Семіятычны статус П. у традыцыйнай культуры ў значнай ступені вызначаецца яго колерам, які звычайна з'яўляецца элементам класічнай трыяды *белы — чырвоны — чорны*. Чырвоны П. звычайна звязваецца з Сонцам, агнём, адсюль і яго сувязь з *пажарамі* (параўн. выслоўе «пусціць чырвонага пеўня»), а чорны — з падземным светам. Чорных П. трымалі пры *млынах*, бо лічылася, што гэты колер падабаецца духам вады, іх таксама закопвалі ў час эпідэміяў.

«Далучанасць пеўня і да царства жыцця, святла, і да царства смерці, цемры надае гэтаму вобразу здольнасць мадэляваць увесь комплекс: жыццё — смерць — новае нараджэнне» (У. М. Тапароў). Садзейнічаюць таму і ўяўленні пра П. як двойчы народжанага: «два разы радзіўся, ні разу не хрысціўся, і чорт баіцца яго».

П. — пачынальнік дня і жыцця — успрымаўся як сімвал урадлівасці (так, П. абносяць вакол нівы) перадусім у вытворчым, сексуальным аспекце (параўн. адпаведныя абазначэнні мужчынскага палавога органа з «курынай» жаночай лініяй). Сімвалічным замяшчэннем хлопца–жаніха выступае П. у дзявочых *варожбах*: яго прыносілі ў хату і назіралі за паводзінамі перад *люстэркам*, вадой, зернем, мяркуючы пра будучага мужа, насыпалі кучкі зерня і сачылі — якую першую пачне дзяўбаць. Мужчынска–прадукавальная сутнасць П. увасобілася ў звычаях падчас *вяселля* маладой дарыць П. у мяху, есці курынае мяса. П., зачапіўшы за дзюбу вяровачку, вадзілі па вёсцы на другі дзень вяселля.

Даволі ўстойлівыя асацыяцыі П. са *змеем*, што яшчэ больш набліжае яго да хтанічнага свету. Пеўневае яйка (яго павінен быў знесці чорны сямігадовы П., а потым яшчэ працяглы час насіць яго пад крылом) гаспадар хаваў пад паху, каб вывелася змеяня, якое стане затым адшукваць скарбы (гл. *Цмок*). З палескіх запісаў надзвычай паказальны наступны: «Нарадзіла ад змея сына, сядзеў на яе скрыні пеўнем, як куча агню, пакуль яна не памерла». У паданні са Смаленшчыны забітага змея змаглі засыпаць толькі той зямлёй, якую вазілі на П. Параўн. і ахвяраванне курэй і П. Змееву каменю ў в. Віркава Чашніцкага р–на.

Сувязь чорнага П. з «іншасветам» выяўляецца і ў павер'і, што прыпыніць «хаджэнне» *нябожчыка* можна было толькі адвёзшы на яго магілу на чорным П. у *лапці* зямлі з падпечка

(Лепельскі р–н). Або ў замове: «На восьмым полі стаяць сталы пазасціланыя, стаяць кубкі паналіваныя, ляжыць чорнага пеўня галава. Ты ж, галава, не еш, а з Сашы ўсё ліхое злезь».

З П. у народнай культуры звязаны і шматлікія прыкметы, павер'і і перасцярогі гаспадарчага кшталту. Так, у «заводнікі» раілі браць таго П., які заспяваў на трэці–чацвёрты дзень пасля таго, як выйшаў з яйка. «Блудлівага» П., які ходзіць да чужых кур, трэба было абавязкова збыць камусьці, іначай і кураняты будуць такія ж блудлівыя. Есці такога П. нельга, бо блудлівасць перадасца дзецям. Забаранялася глядзець, як П. «ра́сціць» курку, бо той, хто пабачыць «посік» П., не пражыве года.

Калі П. праспявае на *варотах* ці веснічках, то трэба чакаць *госця*, а па накірунку пеўневай галавы нават вызначыць прыкладны напрамак яго з'яўлення. А вось спеў П. не ва ўрочны час не прадвяшчае нічога добрага: або кепскае надвор'е ці яго перамену, або нейкае няшчасце. П. спяваюць на *дождж* увечары або проста вельмі голасна ці няцотную колькасць разоў. Першы спеў П. увесну на поўдзень прадказвае кароткую вясну, а наагул веснавы спеў П. вяшчуе цёплае надвор'е.

Літ.: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865—1869. Т. 1—3; *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 259; *Бушкевич С. П.* Петух // Славянская мифология. М., 1995. С. 307—308; *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 272; Замовы. Мн., 1999. С. 345; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 197—199, 424—425; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 40; *Коваль І. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 119—120; *Ненадавец А. М.* Свет міфалагічных уяўленняў (прадказанні пеўня і зязюлі) // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1991. № 1. С. 102—109; Пахаванне. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986. С. 101; *Романовский И. О.* О народных поверьях и суевериях в Слонимском уезде // Гродненские губернские ведомости. 1896. № 91, 95; *Соколов М. Н.* Петух // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 309—310; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: Д—И // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии и категория посессивности. М., 1986. С. 117; Этнографическое обозрение. 1892. № 2—3. С. 82.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, С. Санько

ПЕ́КЛА, месца, дзе пасля *смерці* пакутуюць грэшнікі. У старадаўняй паганскай традыцыі шэрагу народаў паняцця П. у сучасным разуменні не існавала. Тое ж самае, як можна меркаваць па фрагментарных матэрыялах, назіралася і ў беларусаў. Усе *нябожчыкі* ўваходзілі ў кантынуум продкаў і шанаваліся ў гэтай іпастасі, што пацвярджае моцна развіты ў Беларусі культ продкаў — рытуал *Дзядоў*, асабліва той, што быў прысвечаны ўсім продкам наагул. Ускосна аб адсутнасці паняцця П. у старажытнапаганскія часы сведчыць досыць частае ўзгадванне ў беларускіх міфах пра бязгрэшнасць людзей, што жылі раней, г. зн. у міфалагічным часе. У фальклоры, асабліва ў чарадзейных казках, уяўленне аб пазасмяротным існаванні акумулюецца рознымі формамі агульнай краіны нябожчыкаў.

Як міфалагічная канстанта П. складае бінарны кампанент трыяднай сістэмы: *рай — зямля* — П., з'яўляючыся апазіцыяй раю. У якасці міфалагічнай прасторы П. існуе ў асноўным у касмічнай вертыкалі, займаючы пазіцыю крайняга «нізу», які супрацьстаіць «верху» — раю. П. традыцыйна знаходзіцца «ўнізе пад зямлёю», «усярэдзіне зямлі», «на самым дне»

падземных *водаў*. Гэты свет кантактуе з верхнім, пагражае яму праз глыбокія ямы на лузе — «чортавы вокны», бяздонныя водныя лункі, з якіх высоўваецца страшэнная рука і хапае жывёліну, што нахілілася, каб напіцца, глыбокія шчыліны, распадзіны ў зямлі, адкуль чуваць чалавечыя стогны, енкі.

З міфалогіяй старажытных культур Усходу — кітайскай, вавілонскай, культурай старажытнага насельніцтва Паўднёва–Усходняй Азіі — звязана сумяшчэнне лакалізацыі П. і касмічнага медыятара — сімвалічнага «цэнтра» свету (паводле М. Эліядэ), у першую чаргу — *гары*. У такім разе П. упісваецца ў макракасмічную вось, што злучае Неба, Зямлю і Апраметную. Згодна з беларускім паданнем, П. знаходзіцца ўсярэдзіне велічэзнай гары, якая стаіць «на канцу света». Тут П. лакалізуецца ў гарызантальнай плоскасці ў межах міфалагічнай апазіцыі «далёка»/«блізка». Звычайна П. ідэнтыфікуецца ў беларускіх міфах і паданнях у кантэксце дыхатаміі «гэты свет» (г. зн. верх зямлі) — «той свет» (падземны), *душы* грэшнікаў накіроўваюцца менавіта туды, хоць ёй П. можа не вычэрпвацца. Уяўленне аб абсталяванні П. у значнай ступені абумоўлена ўплывам хрысціянскай традыцыі. Там «цёмна да халодна, бы лёд»; там чэрці ў вялізных катлах вараць душы грэшнікаў, якія ніяк не могуць згарэць. У П. унутры гары пасярод сядзіць прыкаваны да слупа дванаццаццю ланцугамі *Люцыпар*, навокал яго кіпяць катлы з душамі, на якія зверху льецца смала, прычым некаторыя душы «так і без катлоў валяюцца». Да гары, з якой валіць дым, з усіх бакоў на вазах рухаюцца грэшнікі, якія вязуць смалу. Могуць быць і іншыя месцы катавання, напрыклад глыбокая бездань з полымем на «тым свеце». Амаль усюды ў якасці асноўнага атрыбута П. прысутнічае *агонь*. Згодна з біблейскай трактоўкай, гэта асаблівы, рэальны пякельны агонь — агонь гневу Божага, яго агністых стрэлаў. Разам з тым у беларускай інтэрпрэтацыі агонь у П. занёс *чорт*, украўшы яго ў чалавека. Такім чынам, асноўны трыкстэр — чорт — выконвае сваю галоўную функцыю — псуе боскі парадак і прымушае агонь «служыць і людзям, і ліхім». У такім разе беларускі міф у адпаведнасці з беларускай традыцыяй скіраваны на «зніжэнне», травеставанне ўсяго «высокага», у парадыйнай форме абыграе характэрны для шматлікіх культур міф пра выкраданне агню, найбольш вядомы ў Еўропе, паводле грэцкага міфа аб Праметэі. У дадзеным выпадку зніжаецца і статус агню — прайшоўшы праз рукі нячысціка, ён страчвае боскую сілу. Скраўшы агонь, чорт не здолеў з ім управіцца, абгарэў у ім. З гэтага вынікае, што ў П. гарыць дзікі, неакультураны нязгасны агонь, звязаны з інстынктыўным бокам існавання. Разам з тым агонь як атрыбут П. узгадваецца незаўсёды. У міфе, дзе распавядаецца пра тое, што зямля — скура, якая пакрывае ваду, П. знаходзіцца ў вадзе, на дне. Гэтая міфалагічная канструкцыя нагадвае міфалагему матчынага ўлоння, імкненне вярнуцца туды, дзе вада выступае ў адной са сваіх асноўных функцый — сімвалізуе забыццё, пераход да першапачатковага нішто. Улічваючы бінарную амбівалентнасць агню і вады, П. тут з'яўляецца інспіратарам татальнага вынішчэння чалавечай асобы, істоты, амаль нірваннага небыцця.

У П. дзейнічае адмысловы кантынгент нячысцікаў — *пякельнікі*, якія спалучаюць сабачыя і казліныя рысы, не маюць поўсці, языком і праз ноздры абліваюць грэшнікаў расплаўленаю смалою і серай. Сасланыя ў П. за

асабістыя недахопы, яны вымяшчаюць на грэшніках сваю крыўду.

Крытэры пападання ў П. у беларускіх міфах XIX — пачатку XX ст. — наяўнасць хрысціянскіх грахоў: забойства, крадзеж, сквапнасць ды інш. У вызначэнні канчатковага прысуду галоўнае месца належыць Страшнаму суду, дзе кожны зачытае рэестр сваіх учынкаў і атрымае ад Бога прысуд. Акрамя таго, у П. можна патрапіць і без боскага прысуду — прадаўшы душу нячысціку ці зашмат грашыўшы, тады нячысцікі падхопяць душу адразу пасля *смерці*. У П. трапляюць менавіта душы — гэта хутчэй за ўсё анімістычныя двайнікі з астральна–пачуццёвай субстанцыяй. Пакаранне ў П. адбываецца паводле люстэркавага прынцыпу: злодзей носіць скрадзеныя рэчы на плячах, у *зубах*; той, хто скраў пярсцёнак, мусіць пралезці праз яго. Разам з тым існуе версія аб «пекным П.», дзе чэрці жывуць весела, «да й грэшным душам пазваляюць весяліцца». Тут побач з элементам карнавальнай буфанады прысутнічае і выразны пласт паганскага ўяўлення аб замагільным жыцці, якое з’яўляецца праекцыяй зямнога, бо, як сведчыць міф, «каму на гэтым свеце добра, таму й на том свеце не ліха», і наадварот.

У казках падземны свет звязаны ў першую чаргу з вобразам *змея* — хтанічнай істоты, увасабленнем хаосу, смерці, пазасвядомага, *Кашчэя*, а таксама белага *мядзведзя* ды інш.

Яшчэ адна лакалізацыя П. — на «першым», самым нізкім небе, прычым людзі могуць вырвацца адтуль у рай. У гэтай інтэрпрэтацыі П. адчуваецца ўздзеянне ўяўленняў аб чысцілішчы.

***Літ*.:** Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.

І. Вуглік

ПЕРАВАРОЧВАННЕ, сімвалічныя дзеянні, якім прыпісвалася магічная сіла мяняць на адваротнае развіццё падзеі і ліхія прадказанні. Калі, напрыклад, помнік па *нябожчыку* быў пастаўлены перад *засухаю*, то прычыну яе ўзнікнення бачылі менавіта ў гэтым, — таму помнік пераварочвалі (каб засуха перавярнулася на *дождж*), пакуль зямлю зноў як след не прамочыць. Каб вывесці асот з поля, вырывалі адно яго каліва і, асвяціўшы, зноў закопвалі, перавярнуўшы коранем уверх. П. — гэта ўяўны спосаб навядзення парадку ў парушаных справах. Так, калі *дзіця* ўдзень спала, а ўночы гуляла, то каб прывесці яго да ладу, пераварочвалі каўняром уніз яго кашульку. Хворае дзіця пераварочвалі ў *калысцы*, надзявалі *кашулю* рукавамі на ножкі, удзень завешвалі *вокны*, а ўночы асвятлялі *хату*. Каб прайшла немач, хворага на *радзімец* ставілі ўніз *галавою*. Разам з тым П. — гэта і парушэнне натуральнага ходу падзей, заведзенага парадку, яно можа мець зусім непажаданы вынік. Калі нехта надумаецца ссыпаць зерне ў вывернуты мех, гэта можа прывесці да павароту на горшае (зерне можа звесціся); калі пасланы абрус навыварат, ад таго дому людзі могуць адвярнуцца; ад пасланай навыварат пасцелі і навалакі можа паявіцца бяссонне. З гэтай жа прычыны забаранялася хадзіць задам наперад пад пагрозаю *смерці* бацькі ці маці; не дапускалася выносіць *нябожчыка* галавою наперад, бо ўсе ў хаце перамруць. П., як лічылі, можа адагнаць ліхое прадказанне: калі *сабака* вые, варожачы на смерць, раілі пераварочваць *посуд* у доме (тады і ліха перавернецца на дабро); каб не спраўдзіўся нядобры *сон*, пераварочвалі бялізну, пасцель, накрыўку аж да новага сну. П. вельмі часта выкарыстоўвалася ад *сурокаў*,

дзеля чаго надзявалі панчохі, *адзенне* і *шапку* навыварат. З апатрапеічнай мэтаю часта браўся вывернуты *кажух*: з ім сустракалі на *парозе* дома дзіця пасля хрышчэння; яго сцялілі пад *дзяжу* ў час пасаду; з ім праводзілі пад вянец і сустракалі з–пад вянца маладых. Часам у перавернутай адзежы хадзілі ў *лес*, каб не заблудзіць і не трапіць да *Лесавіка*. Паводле народных перакананняў, *Вадзянікі* пасля асвячэння вады на *Вадохрышча* ўцякаюць з вадаёмаў і прыходзяць у сяло па вазкі і сані, каб вывезці сваіх дзяцей, таму сяляне ў гэты дзень лічылі за лепшае перавярнуць свой транспарт. Ад наведвання нябожчыкаў сяляне перастаўлялі ў возе аглоблі і, перавярнуўшы вось, мянялі *правае* і *левае* кола; або, раскапаўшы магілу чарадзея, пераварочвалі яго труп, каб больш не прыходзіў у вёску. Супраць шкодніцтва жывых *чараўнікоў* «пераварочвалі» мянушкі ў *кароў*, у выніку чаго, верылася, *ведзьма малочная* атрымае *малако* ці мачу іншых жывёлаў; або — запаліўшы *свечку*, яе пераварочвалі, скручвалі і запальвалі з другога канца, і калі яна згарыць — гэтак жа скруціцца і загіне ліхадзей.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 644.

У. Васілевіч

ПЕРАЛЁТ–ТРАВА́, **лятучае зе́лле, зе́лле шча́сця,** паводле міфалагічных аповедаў, пераказаных Я. Баршчэўскім, расліна, здольная пераносіцца з месца на месца. Кветкі П.–т. прыгожыя, усіх колераў вясёлкі, у начным пералёце блішчаць, нібы зоркі. Шчаслівы той, хто сарве іх: у сваім жыцці не зазнае гора, жаданні збудуцца, здароўе паслужыць. Міф стасуецца да лекавай расліны пад назвай «пералёт», якую вельмі сквапна ўсе збіралі і выкарыстоўвалі для купання дзяцей, гэта прывяло да таго, што кветка стала надзвычай рэдкай. У сярэдзіне XX стагоддзя ў в. Мікасецк Мядзельскага р–на на свята *Макавей* ля царквы прадавалі пучкі пералёту, іх ахвотна куплялі.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 76; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 185.

Л. Салавей

ПЕРАПЁЛКА, птушка, надзеленая ў беларусаў міфічнымі ўласцівасцямі і жаночай сімволікай. Выступаючы як «летняя і зімняя», яна мае дачыненне да чаргавання пораў года і рэгулявання працы ў полі. Мяркуюць, што яна сваім крыкам склікае жней. П. уваходзіць у шэраг персанажаў — міфічных гаспадароў поля і ўдзельнікаў дажынкавага абраду («Перапёлачка–пташачка, па яры лятаеш, дабро аглядаеш, жнейкам памагаеш»). Тыя ж уяўленні складаюць аснову міфалагемы «перапёлка — апошнія пакінутыя каласы». Прысвечаныя П. жніўныя рытуалы маюць наступныя формы: выгнанне птушкі і яе затрыманне ў полі, імкненне залагодзіць яе і пакінуць як міфічную гаспадыню нівы. Акрамя таго, асобныя тэксты даюць падставы меркаваць пра існаванне ў старадаўнія часы звычаю выкарыстання П. у якасці ахвяры ці абрадавай ежы («... будземо цябе лапаці. Як зловім, то зарэжам...»).

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 127; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 146; Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911. Вып. 1. С. 160; Песні народных свят і абрадаў. Мн., 1974. С. 139.

Т. Валодзіна

ПЕРУНОВЫ СТРЭ́ЛЫ, грамавыя стрэлы, каменныя *сякеры*, якія звязваліся з культам *Перуна* (лічыліся

зброяй Перуна), з ахоўнай магіяй, былі сімвалам жыццяздольнасці, здароўя, плоднасці, сродкам супраць эпідэмій. Гэтая магічная рэч суправаджала чалавека ад нараджэння да *смерці*. Сякеру клалі пад ложак парадзіхі, на *дарозе*, праз якую павінны былі прайсці (праехаць) маладыя, пад лаву, на якой ляжаў *нябожчык*. Усё гэта рабілася з мэтай адагнаць ліхіх духаў.

Лічылася, што П. с. з'яўляюцца ў час навальніцы, захоўваюцца ў зямлі 7 (паводле іншых дадзеных 12) гадоў і потым выходзяць на паверхню. Той, хто знойдзе П. с., будзе застрахаваны ад удараў *маланкі*. Каменныя сякеры клалі каля *парога* або вешалі іх пад страхой хатаў, у хляве, захоўвалі ў *куфрах*. Каб абараніць ураджай ад *граду*, сякеру клалі ў полі вастрыём уверх або падкідвалі ў *неба*. З мэтай спрыяць прыплоду сякеру перакідвалі праз *жывёлу* крыж–накрыж. Гаспадыні апускалі сякеру ў *дзяжу*, каб быў лепшы *хлеб*. П. с. выкарыстоўваліся ў народнай медыцыне, асабліва ад *пярэпалаху*, шаленства, болю *жывата*. Сякерай нацiралі зацвярдзенні малочных залозаў у жанчын і вымені ў каровы. *Карову* даілі праз адтуліну ў сякеры. Сякеру клалі ў конаўку з вадой і шапталі над ёй. Потым ваду давалі выпіць хвораму. Награвалі і скраблі каменную сякеру, затым атрыманы парашок растваралі ў вадзе і выкарыстоўвалі як лекі. Каменныя сякеры лічыліся *абярэгамі* супраць *Мары*, якая ноччу заязджала *коней*. Таму сякеру падвешвалі на шнурках у стайнях.

Паводле легендарных апавяданняў, П. с. забаўляліся *волаты–асілкі*. У Клімавіцкім р–не ў кургане Волатава магіла нібыта пахаваны старэйшы брат, якога выпадкова забіў малодшы ў час гульні каменнымі сякерамі.

Літ.: *Бараг Л. Р.* Беларуская казка. Мн., 1969. С. 83—84; *Даркевич В. П.* Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология. 1961. № 4. С. 91—102; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 146—150.

Л. Дучыц

ПЕ́РШЫ, адна з найбольш пашыраных міфалагем у духоўнай спадчыне беларусаў. Судатычна са сваім антыподам утвараюць асноватворную для міфапаэтычнай мадэлі свету апазіцыю, на адным полюсе супрацьстаяння якой знаходзіцца фігурант, прамаркіраваны знакам П. (тое, што распачынае, адкрывае, дазваляе, рэгламентуе, раіць, прадказвае, забараняе), на другім, супрацьлеглым,— замацавалася міфалагема *апошні* (тое, што часцей за ўсё заканчвае, закругляе, замыкае, перасцерагае, прычым гэты полюс неаднародны: ён можа быць прадстаўлены як цотным, так і няцотным лікам).

Надзвычай высокі семіятычны статус міфалагемы П. прадвызначаўся класічным прынцыпам народнай светапогляднай канцэпцыі «як пачнеш, так яно і будзе»: як пачнеш год, такім ён і будзе; як пашанцуе раніцай, дык пашчасціць і вечарам.

Асабліва шырока магія пачатку або сімволіка П. была прадстаўлена ў каляндарнай абраднасці, перш за ўсё ў святах, якія распачыналі той ці іншы перыяд *года* або цыкл земляробчых працаў. Безумоўна, важнай вяхой у структуры календара былі *Каляды*. Яны распачыналі новы год, таму паводзіны кожнага з сямейнікаў і ўсёй вёскі ў цэлым мадэлявалі іх жыццё на ўвесь надыходзячы год. Е. Р. Раманаў падае наступнае апісанне калядных клопатаў беларускіх сялян: «Каб скаціна лепш вялася, трэба П. бліны ад кожнай Куцці і ад святаў Раства,

Новага года і Вадохрышча — усяго шэсць бліноў — засушыць і, расцершы іх, усыпаць у корм. Адны гаспадыні робяць гэта на Вадохрышча, другія — на Юр'я (6 мая н. ст.)».

У цыкле земляробчых спраў адказным лічыўся пачатак ворыва і сяўбы: «Хто П. пачынае араць, той першым будзе ва ўсіх работах на полі». Ідучы П. раз араць, гаспадар старанна ўмываўся і апранаў чыстую вопратку, каб збажына была чыстая ад зелля. Збіраючыся П. раз на ворыва, гаспадар запрагаў валоў у саху, абходзіў іх кругом тры разы з поўным *вядром* вады, абліваў іх той вадою, каб у іх хапіла сіл на ўсе веснавыя работы.

Высокім статусам надзялялася міфалагема П. у юраўскай абраднасці. «У дзень П. выгану жывёлы ў поле пад парог хлява клалі навойчык ад кроснаў, і калі карова пераступіць яго, то ўжо значыць не адаб'ецца ад чарады, дзе б ні згубілася ў лесе — абавязкова прыйдзе дадому». Каб статак не расходзіўся, каб ні адну карову не загрызлі *ваўкі*, у П. дзень *пастух* абходзіць чараду кругом тры разы.

Вядома, што большасць пасяўных работ праводзілася ў час маладзіка — П. *квадры Месяца*. Калі П. *гром* прагрыміць на голы лес або «як яшчэ на рацэ лёд», то вясна будзе халодная, а год галодны. Калі вясною ўбачыш П. *бусла* ў палёце, то верылі, што гэта прадказвала здароўе і бадзёрасць, калі ж убачыш бусла, які сядзіць у гняздзе, то трэба было чакаць *хваробаў*. Па некаторых прыкметах варажылі на новы ўраджай. Так, напярэдадні П. Спаса вараць столькі *яек*, колькі ў двары мужчын. За абедам кожны выбірае яйка з місы і разбівае яго. Той, у каго яно будзе паўней, П. пойдзе засяваць *жыта*, каб так поўна было на налецце ў свірне. У паўночных раёнах Беларусі існавала павер'е, што «добраму вываду гусянят вельмі дапаможа зямля з–пад *правай нагі*, узятая ўвесну, як П. раз убачыш у небе дзікіх *гусей*; гэтаю зямлёй трэба злёгку патрусіць яйкі пад квактухай.

Вядомыя і іншыя прыклады выкарыстання сімволікі П.: П. *снегам* праціраюць *твар* і прагаворваюць: «Сняжок упаў, Бог здароўе паслаў»; П. раз пачуўшы гром, труцца спінай аб *дуба*, каб яна не балела цэлы год; калі купляюць карову, то П. раз упіхваюць яе ў хлеў задам наперад, каб яна не баялася падзіву і не цуралася свайго хлява; у П. дзень будоўлі хаты закладваўся толькі П. вянок, пры гэтым сачылі, куды паляціць П. стружка: калі на сярэдзіну хаты, то ў сям'і ва ўсім будзе прыбытак. Калі ж, наадварот, у бок двара, то ўсё дабро сыдзе з хаты; сярод беларусаў існуе надзвычай пашыраная забарона прадаваць П. цяля. Лічылася, што тым самым перапынялася плоднасць гэтай жывёліны, пагаршалася яе малочнасць; існаваў звычай, які патрабаваў: «Як сядзеш за стол, то П. кавалак аддай сабаку, няхай ён з'есць, бо ніколі не ведаеш, праз чыю ласку жывеш».

Сімволіка П. даволі шырока прадстаўлена і ў сямейнай абраднасці беларусаў. Лічылася, «як П. раз прыйдуць сваты, то яны не павінны сутрымоўвацца каля парога ці сярод хаты, а хутчэй ісці к сталу да садзіцца там на лаву. Калі ж яны супыняцца, то пэўна за таго малайца дзеўкі не аддадуць. Калі сваты, уходзячы ў хату да запнуцца ці спаткнуцца аб парог, то з таго сватання нічога не будзе». Усе прысутныя і ўдзельнікі провадаў маладых да вянца ўважліва сачылі, за што П. возьмецца жаніх. Калі за лейцы — будзе трымаць жонку ў руках, калі за пугу — будзе біць. У гэты ж час мужчыны кідалі *шапку*, каб П. нарадзіўся сын. Аналагічныя назіранні датычылі і вянчання ў храме: «Хто,

становячыся пад вянец, П. ступіць на падножнік, той будзе ў доме за галоўнага».

Надзвычай багата сімволіка П. прадстаўлена ў радзільна–хрэсьбіннай абраднасці і паэзіі. У народным асяроддзі існуе перакананасць, што «аднаполыя блізняты амаль заўсёды гадуюцца, а вось з разнаполых П. неўзабаве памрэ той, які выйшаў П.». Ваду пасля П. рытуальнага купання вылівалі пад вішню (калі купалі дзяўчынку) або пад *яблыню* (калі купалі хлопца). П. хрэснікам у хроснага бацькі павінна быць дзяўчынка, а хроснай маці — хлопчык.

Сярод беларусаў існавала цэлая сістэма прадказанняў наконт *лёсу* чалавека. Людзі верылі, што па паводзінах нованароджанага можна прадказаць працягласць яго жыццёвага шляху. Калі дзіця бралі на рукі П. раз, то назіралі, як яно сябе будзе паводзіць: выцягне ногі, то неўзабаве памрэ; калі ногі падбярэ — доўга жыць будзе».

Пры з'яўленні П. *зуба* дзіця садзілі ў *рэшата* і вазілі ў ім па *падлозе*, каб хутчэй раслі іншыя зубы. П. выпаўшы малочны зуб кідалі за *печ*, каб астатнія трымаліся доўга. Затым важнай вяхой у жыцці нованароджанага будзе П. крок (трэба было ў гэты час між ног перарэзаць «путы»), П. пастрыг, які выконвалі тады, калі заканчваўся П. год жыцця. Дзе–нідзе забаранялася даваць дзецям П. блін, «бо не хутка чытаць навучыцца».

Дзеці беларускіх сялянаў доўгі час хадзілі без штаноў. Калі ж ім першы раз апраналі нязвыклую вопратку, то яны ўпарціліся. Прыкметы сведчылі, чым больш ўпартасці праявіць дзіця ў гэты час, тым даўжэй яно будзе жыць. «Даношаныя да зрэб'я П. штаны не аддаюць анучніку, не мыюць, а спальваюць у печы».

Сімволіка П. у значнай ступені карэлявала паводзіны людзей у кантэксце пахавальнай абраднасці. Калі ў жанчыны памірала П. дзіця, то яна не мела права быць на могілках падчас пахавання, а таксама есці яблыкі да П. Спаса. П. яблык новага ўраджаю трэба было асвяціць у храме і аднесці на магілку памерлага дзіцяці. П. чарку на памінальным стале пакідалі для *нябожчыка*, П. кавалачкі ўсіх страў адкладвалі на талерку таксама яму. П. з–за памінальнага стала ўставаў самы стары чалавек. На працягу П. года пасля *смерці* мужа жонка не мела права мыць бялізну ў той дзень, у які ён памёр.

У народнай медыцыне лячэбны досвед перадаваўся П. (старэйшаму) або апошняму дзіцяці.

Літ.: Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы. Мн., 1992. С. 112; Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 374; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 41; Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 55—56; *Крачковский Ю.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 166; *Крук И. И.* Символика чисел в традиционной культуре белорусов // Неман. 1999. № 12. С. 140—160; *Мухлинский А.* Праздники, забавы, предрассудки и суеверные обряды простого народа в Новогрудском повете Литовско–Гродненской губернии // Вестник Европы. М., 1830. № 14. С. 272; *Неверович В.* О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию // Памятная книжка Смоленской губернии на 1859. Смоленск, 1859. С. 164; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 177; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8: Быт белоруса. Вильно, 1912. С. 302; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 76; *Шлюбскі А.* Матэрыялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Мн., 1928. С. 107; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 4. Warszawa, 1935. S. 353—354.

І. Крук

ПЕЧ, адзін з асноўных рытуальных цэнтраў космасу сялянскага жытла. Яна ўзяла на сябе функцыі міфалагічнага асяродку *хаты*, які ў свой час належаў агменю, а затым, відаць, ужо ў хрысціянскі час, у хаце ўтварылася сілавая лінія жыцця, якая злучыла *чырвоны* кут і *белую* П. (гэтыя рытуальныя цэнтры заўсёды размяшчаліся па дыяганалі ў супрацьлеглых баках). Афарбоўка П., зона яе размяшчэння (пераважна каля *парога*), шматлікія кантэксты ўлучэння яе ў структуру абрадавых комплексаў сведчаць аб тым, што яна выконвала ролю пасярэдніка паміж жывымі і памерлымі продкамі.

У міфалагічным плане П. успрымалася як утаймавальніца прыроднага *агню* (сына *Сонца* або *Перуна*) і адначасова яго захавальніца, што сімвалізавала несупынны працяг жыцця ў хаце. Перад тым як засланіць П., гаспадыня загортвала ў спецыяльнае заглыбленне некалькі вугалькоў (гл. у загадках: «Поўны засечак красных яечак», «Поўна карыта золатам наліта») і засыпала іх *попелам*, каб назаўтра дастаць і распаліць новы агонь. Затуханне вугалькоў прадказвала хуткую *смерць* каго–небудзь з сямейнікаў.

Толькі двойчы на год агонь тушылі ў П. спецыяльна: у дзень веснавога раўнадзення, калі яго выносілі на летні перыяд на двор, на адкрытае паветра, і ў дзень восеньскага раўнадзення, калі агонь уносілі ў хату і запальвалі ад *грамнічнай свечкі* (на *Багача*). Гэту акалічнасць зафіксавалі загадкі: «Які гэта звер: зімой есць, а летам спіць, цела поўнае, а крыві не мае?»

П. цалкам паўтарала міфапаэтычную мадэль свету, яе структурныя гарызонты адпавядалі плыні часу: падпечак (як і пограб) — мінулае, загнет, вусце, і *засланка* — дзень сённяшні, комін, перакрываны юшкай (душой), суадносіўся з будучыняй. Вертыкальная структура П. атрымала перакадзіроўку ў катэгорыях сямейна–родавай судатычнасці ў загадках: «Матка таўстуха, дачка краснуха, а сын Хвядос пайшоў да нябёс» (адгадка: печ, агонь, дым).

Міфалагічная функцыя П. як ахоўніцы і захавальніцы жыцця паслужыла асновай абрадавай перакадзіроўкі П. як рытуальнага цэнтра, вакол якога разгортваліся шматлікія абрады каляндарнага і сямейнага цыклаў. У *Чысты чацвер попел* выграбалі з П. і неслі ў куратнік, каб добра нesліся куры, а летам ім пасыпалі *капусту*, каб не паелі вусені. На Палессі існаваў абрад «*Жаніцьба коміна*», які ладзілі двойчы на год у дні раўнадзенняў. На прыпечку *знахары* пралівалі праз адтуліну ў смаліне ваду, з дапамогай якой затым здымалі *сурокі* або падзівы.

Значная колькасць рытуалаў сямейнай накіраванасці таксама выконвалася каля П. У час заручынаў дзяўчына сядзела на П. і злазіла з яе толькі тады, калі давала згоду на *шлюб*. Пераступіўшы *парог* хаты маладога, маладая кідала на П. чырвоны *пояс*. На Віцебшчыне існаваў стаўбавы абрад (дружка або сват маладога садзіўся на слуп (гл. *Слуп пячны*), укапаны каля П., і распачынаў вясельную дзею). Аднак асноўныя падзеі каля П. разгортваліся ў час падрыхтоўкі і выпякання *каравая*.

Нараджэнне дзіцяці і *першы* год яго жыцця таксама звязаныя з П. Напрыклад, пры першым рытуальным купанні ў ночвы клалі *дзевяць* вугольчыкаў. На працягу першай паловы года ваду, у якой купалі дзіця, вылівалі ў падпечак. *Валасы* першага пастрыгу спальвалі на прыпечку. А ўсе малочныя *зубы* кідалі ў запечак, прыгаворваючы: «Мышка, мышка!

На табе зуб касцяны, а дай мне жалезны!» Пры захворванні дзіцяці на так званыя сушчы (калі дзіця станавілася вельмі схуднелым) і пры некаторых іншых хваробах выконваўся адмысловы рытуал «перапякання», які палягаў у наступным: хворае дзіця маці саджала на *лапату хлебную*, абмывала вадой, якой прыгладжвалі *хлеб*, і, імітуючы пасадку хлеба ў П., клала лапату на прыпечак. Пры гэтым часам прыгаворвалася: «Адкуль прыйшло, туды і пайшло!» (Гомельшчына). Само рытуальнае дзеянне магло апісвацца як «пекчы сушчы».

Важнае месца займала П. і ў пахавальнай абраднасці. Удзельнікі пахавання, перш чым сесці за *стол,* падыходзілі да П. і абеируч датыкаліся да яе брыля («грэлі рукі»). На восеньскія *Дзяды* гаспадар падыходзіў да загнета, заглядваў у комін і зваў на вячэру *душы* памерлых продкаў.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 191, 218—219, 328, 332—333, 342, 347—348, 359, 362—363, 366, 368, 371; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 121—124; *Топорков А. Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114—118.

І. Крук

ПІ́ВА, абрадавы напой, які рыхтавалі з жыта (ячменю) і *хмелю*. Фальклорная семантыка П. звязваецца з каханнем і са стыхіяй *агню*. Працэс прыгатавання П. быў абумоўлены шэрагам правілаў у залежнасці ад рытуалу, да якога яго варылі (варыла ўся вёска, уся сям'я, часам існавала дыферэнцыяцыя па полаўзроставай прыкмеце). Напрыклад, на *Пакроў* дзень П. варылі толькі дзяўчаты, а ў Духаў дзень — замужнія жанчыны. Часам маглі гэта рабіць толькі спецыяльна выбраныя старыя. Месца прыгатавання П. таксама мела сакральны характар — каля царквы, на *гары*, на ўскрайку вёскі, на беразе *ракі*. У часе варкі спявалі рытуальныя песні. Вялікую ролю П. мела ў вясельнай, пахавальнай і памінальнай абраднасці. У вясельным абрадзе П. пачыналі варыць у доме нявесты ў дзень рукабіцця. Варылі П. пры пераходзе ў новы дом, пры вяртанні салдата са службы, на хрэсьбіны, на памінальныя дні, а таксама да святаў, што былі ўстаноўленыя з прычыны збаўлення ад эпідэміі, голаду, неўраджаю, *пажару*, у гонар асвячэння храма ды інш. У Літве і Заходняй Беларусі ўвосень пасля збору ўраджаю рабілі ахвярнае паліванне зямлі. П. тушылі пажары, што ўзніклі ад удару *маланкі*. Паводле падання, *ведзьмы*, што жылі на *балоце* блізу г. Лунінца, варылі П.

Літ.: *Анимеле Н.* Быт белорусских крестьян // Вестник Императорского русского географического общества. Ч. 8. Разд. 3. 1853; *Баранов Д. А.* Символика и ритуальные функции пива // Живая старина. 1996. № 3. С. 15—17; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 216; *Новичкова Т. А.* Хмель — всему голова: Песня о хмеле и традиция пивных праздников // Живая старина. 1994. № 2. С. 52—54; Свадебные обычаи и обряды простонародья в Борисовском уезде // Минские губернские ведомости. 1865 (усе нумары); *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 117—119.

Л. Дучыц

ПІРОГ, святочная страва беларускай традыцыйнай кухні. Ад *каравая* адрознівалася меншай семантычнай нагрузкай, а таксама параўнальна большым дыяпазонам спажывання — у першую чаргу на сямейных святах. П. абавязкова рабіўся на *Каляды* і *Вялікдзень*, дзе быў смачным, пажаданым пачастункам для калядоўшчыкаў («А механошу —// Чатыры грошы//

І пірог харошы») і *валачобнікаў* («Кварту гарэлкі, пшонны пірог, // К таму пірагу місу тварагу»). У традыцыйнай свядомасці П. выступаў як увасабленне дастатку, багацця, заможнасці: «На хлеб мае, на пірог шукае»; у бінарных апазіцыях матэрыяльнае/духоўнае, багацце/беднасць, добрае/благое, шчасце/гора: «Вялікія пірагі, ды ўсярэдзіне благія», «Лепей хлеб з вадою, як пірог і мёд з бядою»; апазіцыі нізкае/высокае, чорнае/белае: «На чорнай зямлі белы пірог расце»; як сінонім спрыяльнай, пазітыўнай канстанты: «Благому жывату і пірог шкодзіць»; сімвал вялікай, працяглай ежы: «Пірог з'ясі, пакуль кругом абыдзеш».

Літ.: Беларускія народныя прыказкі, прымаўкі і фразеалагізмы. Мн., 1992; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998.

І. Вуглік

ПІ́САНКІ, кра́шанкі, маля́ванкі, скробанкі, дэкараваныя курыныя *яйкі*. У побыце беларусаў і іншых еўрапейскіх народаў вядомыя здаўна. У дахрысціянскі перыяд былі звязаны з веснавымі святамі, сімвалізавалі абуджэнне прыроды, яе пладавітасць і жыццёвасць; з імі звязваліся разнастайныя абрады і звычаі сімвалічнага характару. Іх клалі на *парог* хлява, першы раз выганяючы жывёлу ў поле, дарылі *пастухам*, якіх наймалі яе пасвіць, закопвалі на ніве, каб добра расло збожжа, ды інш. Звычайныя ці дэкараваныя яйкі выкарыстоўваліся таксама ў абрадзе памінання продкаў. Данінай гэтаму старажытнаму звычаю з'яўляецца яшчэ жывая традыцыя прыносіць курыныя яйкі на магілы ў дзень памінання продкаў — на *Радаўніцу*.

З прыняццем хрысціянства П. увайшлі ў абрад святкавання *Вялікадня*. Іх рыхтавалі спецыяльна да пасвячэння на ўсяночнай у царкве ці касцёле, пасля чаго раздавалі дзецям, дарылі *валачобнікам*. Шырока ўжываліся П. для розных гульняў і забаў: качання ў нахіленым жалабку, выбівання ды інш. Яны былі таксама адзнакай пачуцця сімпатыі, а паколькі аздабленне было заняткам пераважна *жанчын*, то дарылі П. дзяўчаты хлопцам.

Найбольш пашыраны спосаб аздаблення П. — васкаванне і фарбаванне. На Беларусі пераважала аднатонная расфарбоўка ў *чырвоны*, *чорны*, радзей зялёны, жоўты і інш. колеры (без уліку натуральнага белага колеру шкарлупіны). Характар малюнку, у якім пераважалі старажытныя сімвалічныя матывы, залежаў ад спосабу нанясення васковага ўзору. Накапванне воску з дапамогай шпількі давала элементы ў выглядзе расцягнутых кропелек, з якіх кампанаваліся кругі–разеткі, кветкі, ланцужкі, паяскі, стылізаваныя зааморфныя і антрапаморфныя малюнкі. Спецыяльнай леечкай–пісаком наносілі прамыя і хвалістыя паяскі ўздоўж і ўпоперак яйка, дзялілі яго паверхню на 2, 4, 8 палёў, у якіх малявалі ўзоры ў выглядзе ялінкі, грабелек, стылізаваных зорак, завіткоў ды інш. Радзей бытавала гравіраванне — прадрапванне белага контурнага ўзору на каляровым фоне (скробанкі). Тонкі графічны малюнак складаўся з геаметрычных і стылізаваных раслінных матываў, меў пажадальныя надпісы. Размалёўка ад рукі давала адвольны малюнак, пераважна раслiннага характару. Шырока бытавала звычайная суцэльная расфарбоўка яек (крашанкі).

П. (яйкі–пісанкі) звязаны з магічнымі вераваннямі. Найбольш раннія — гліняныя яйкі–бразготкі, у хрысціянскую эпоху — размаляваныя рознымі ўзорамі курыныя яйкі або вытачаныя з дрэва.

Гліняныя П. добра вядомыя сярод археалагічнага матэрыялу. Па памерах яны крыху меншыя за курыныя яйкі, пакрытыя бура–чорнай, бура–карычневай або цёмна–зялёнай палівай і аздобленыя хвалістымі лініямі звычайна жоўтага, радзей зялёнага ці карычневага колераў. Такія П. на тэрыторыі Беларусі знойдзеныя ў Брэсце, Гродне, Ваўкавыску, Лукомлі, Мсціславе, Навагрудку.

Літ.: *Макарова Т. И.* О производстве писанок на Руси // Культура древней Руси. М., 1966. С. 141—145; *Сахута Я.* Гродзенскія пісанкі // Мастацтва Беларусі. 1988. № 2. С. 61—66; *Сахута Я.* Народнае мастацтва Беларусі. Мн., 1997. С. 211—217; *Седов В. В.* Писанки // Славяне и их соседи (археология, нумизматика, этнология). Мн., 1998. С. 81—85; *Luczak Ewa.* Prapisanki // 2 otchłani wieków. 1978. № 4. S. 255—259.

Я. Сахута

ПЛА́ЧКА, жаночая міфалагічная постаць, вядомая пераважна з тэрыторыі паўночнай і паўночна–заходняй Беларусі. Міфалагічныя аповеды пра П. былі літаратурна апрацаваныя Я. Баршчэўскім і змешчаныя ім у зборніку беларускіх фантастычных апавяданняў «Шляхціц Завальня». Паводле гэтых аповедаў, П. — гэта кабета надзвычайнай прыгажосці, апранутая ў чысцюткі *белы* строй, але з галавой, пакрытай *чорным* галаўным уборам, і плячыма, ухутанымі ў чорную *хустку*. Часам з'яўлялася ва ўбогім сялянскім, сіроцкім адзенні. На жывых яе блакітных вачах заўсёды блішчэлі *слёзы*. Такім чынам, усё яе аблічча сімвалізуе жалобу і смутак. Падмацоўваюць гэты вобраз і звычайныя месцы з'яўлення П.: старыя кінутыя дамы, пустыя касцёлы або капліцы, разваліны старых замкаў. Часам з'яўлялася яна сярод дрэў (часцей — пад *бярозамі*) або пасярод поля, на пагорках, на беразе *Дзвіны*. Пакінуты дом, дзе з'яўлялася П., часта быў без *вокнаў* і без *дзвярэй*, што ўзмацняла сімволіку замагільнага свету (параўн. *дамавіну*). Найчасцей яе бачылі пасля *заходу сонца*, калі яна, сеўшы на камень або на парозе капліцы, жаласна наракала на свой лёс (як, напрыклад: «Няма каму даверыць таямніцу сэрца майго!») і горка плакала. Відавочна, апошняя яе асаблівасць і асацыявалася ў народнай свядомасці з яе імем. Слёзы і малітвы П. былі нагэтулькі шчырыя, што ад іх нават уначы растулялася *неба*, свяціла яснае *Сонца*, прачыналіся птушкі і звяры. З гэтых слёз утварылася *крыніца* жывой вады на гары Пачыноўскай на выспе возера Рабло. Лічылася, што калі нехта ўпершыню нечакана натрапіць на гэтую крыніцу, нап'ецца з яе вады і пры гэтым пазнае П. у сіроцкім адзенні, то стане вешчуном і з вяршыні гары пазнае ўсе таямніцы свету; не пазнаўшы ж яе, не ўбачыць яе ўжо ніколі.

Пра П. хадзілі розныя пагалоскі. Некаторыя думалі, што П. — вяшчуння нейкіх няшчасцяў: вайны, *паморку* або голаду. Іншым чулася, што гэта няшчасная маці аплаквае сваіх дзетак. А іншым мроілася, што П. — гэта *камета*, якая з'яўляецца на небе ў выглядзе вогненнай мятлы. Дасведчаныя людзі сцвярджалі, што П. плача на *парозе* або рэштках забытых святыняў: закінутых могілак; месцаў, дзе заставаліся рэшткі не пахаваных паводле прынятага абраду людзей або *волатаў*–герояў; месцаў, з якімі звязваліся аповеды пра царкву ці касцёл, што праваліліся пад зямлю (гл. *Царкавішча*). З'яўляючыся ў гэткіх месцах, П. звычайна ўпрыгожвала іх вянкамі з палявых красак, нібы ўшаноўваючы памяць нявінна памерлых. Маладзейшыя ж былі ўпэўненыя, што там, дзе з'яўляецца П., абавязкова закапаны вялікі *скарб*. Магчымая сувязь П. са скарбамі падмацоўвалася

аповедамі пра тое, напрыклад, як яна кінула ў шапку няшчаснаму сляпому вандроўніку жменю старадаўніх срэбраных манет з выявай каралёў на адным баку і выявай *Пагоні* на другім, або пра тое, як асінае гняздо, кінутае дзеля смеху дзецюкамі — шукальнікамі скарбаў у вакно ўбогага старога, ператварылася ў россыпы *золата*.

Вобраз П., відаць, кантамінаваны, які аб'яднаў у сабе некалькі вобразаў і звязаных з імі міфалагічных сюжэтаў. Найперш звяртае на сябе ўвагу яўная сувязь некаторых уяўленняў пра П. з пашыранымі ў Беларусі павер'ямі, што *Бог* дазваляе людзям, якія справядліва пражылі на гэтым свеце, праз некаторы час прыходзіць да сваіх малых дзетак або сваякоў і перасцерагаць іх ад розных нягод, раіць, што трэба рабіць, або пакарміць сваіх немаўлятаў. У пэўным сэнсе гэта родніць П. з *непрытомнікамі*, хоць вобраз П., намаляваны Я. Баршчэўскім, адрозніваецца ад апошніх рамантычнай узвышанасцю. Можна бачыць у П. і абагульнены вобраз усіх нявінна памерлых або пахаваных без выканання адпаведнага звычаю пахавальнага абраду, як у выпадку са зняволенымі ў кайданах у старадаўнім замкавым склепе або належна непахаваным волатам–героем пад Полацкам. Сувязь П. са скарбамі таксама невыпадковая. Так, шматлікія беларускія паданні пра захаваныя скарбы звязваюць іх з вобразам прыгожай дзяўчыны або жанчыны. Параўн., напрыклад, легенду «Навасадскае замчышча» і набор матываў: прыгажосць княжны; высокая гара; студня, а паблізу — крыніцы; затопленыя ў студні разам з княжной яе багацці; нявінныя ахвяры варожага нашэсця. Адпаведны набор матываў знаходзім і ў легендзе «Прыгожая Кінгі»: прыгажосць Кінгі; палац, які праваліўся пад зямлю; гара; выхад Кінгі на вяршыню гары апоўначы; яе сядзенне на камені; куфар з золатам; камень, у які ператварыўся разбойнік, які замахнуўся на Кінгі; просьба Кінгі прынесці ёй кветак (інверсія сітуацыі, калі П. упрыгожвала магілкі). А ў паданні «Скарб» актуалізаваныя два матывы: прыгажосць захавальніцы скарбу і непахаваная адпаведным чынам душа гэтай прыгажуні.

Варта звярнуць увагу і на тое, што паданні пра прыгажуню П. пашыраліся і на сучасную Латвію (згадкі пра яе з'яўленне ў Інфлянтах). Таму можна папярэдне звязаць іх з такімі тапонімамі на тэрыторыі Латгаліі, як Plōciņi (у крыніцах — Plàciņi, Placini, Plāceņi, Плотина, Плоцини, Плотины, Плотино, Плоцины, Плотини, Płocinie, Placeņi), і бачыць у паданнях пра П. вынік балта–славянскай моўна–культурнай інтэрферэнцыі. Параўн. таксама і некаторыя беларускія мікратапонімы: Плаканы Нівы, Плаксіна.

***Літ.*:** *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 125—136, 139, 240; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 319—320; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 347—348, 351, 362—363, 406—407; Мікратапанімія Беларусі: Матэрыялы. Мн., 1974. С. 192—193; *Топоров В. Н.* Новое собрание латгальской топонимии // Балто–славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 234.

С. Санько

ПЛОТ, агароджа, вор, парка́н, тын, драўляная агароджа вакол сялібы, у міфапаэтычнай традыцыі беларусаў увасабленне мяжы «свайго», прасторы, засвоенай чалавекам («гаспадай»), і «іншасветам», выконвае абарончыя функцыі супраць умяшання зла. Узвядзенне агароджы, закліканае абараніць «свой» свет ад дэструктыўнага ўздзеяння «іншасвету»,

фігуруе як сродак лімітацыі сакральнай (рытуальнай) прасторы. Так, на Палессі месца святкавання Купалля абгароджвалася бярозкамі. Параўн. шматлікія назвы накшталт Гарадок, Гарадзец, Гарадзішча, многія з якіх звязаны з колішнімі *свяцілішчамі*.

У песнях і чарадзейных казках апавядаецца пра «жалезны тын». Гэты жалезны, а значыць, вельмі моцны П., павінен быў сімвалізаваць недаступнасць да сядзібы ўсялякаму ліху. У абрадавым фальклоры «зялезны тын» агароджвае міфічны «багаты двор», «царкоўку», якія з'яўляюцца ўвасабленнем сакральнага цэнтра. П. набываў дапаўняльную абарончую здольнасць у адкрытыя, межавыя адрэзкі часу праз маляванне на ім мелам на *Вадохрышча крыжоў*, затыканне *крапівы* на *Купалле*, завязванне лыкам ды інш. Каб *каршун* не хапаў куранят, на П. вешалі старое *вядро* без дна, праз якое папярэдне пранялі кожнае кураня. У *замовах* гучыць просьба да св. *Юр'я* «абгарадзіць скаціну жалезнымі тынамі». Не менш важкім станавіўся і слоўны, замоўны *абярэг*: «Сонцам асвячуся, звёздамі абгараджуся, залатым тыном затынюся, царскімі варотамі зачынюся».

П. як мяжа паміж асвоеным і неасвоеным, станоўчым і адмоўным станавіўся месцам, куды адпраўлялася ўсё нячыстае і непатрэбнае. Так, напрыклад, пад П. вылівалі ваду, якой абмывалі *нябожчыка*. Пасля *Калядаў* на П. адпраўлялі свае «грахі», звязаныя з забаронай шыць, плесці і да т. п. «Калі ж падобныя работы выконваліся, дык гаспадар на апошнюю куццю перасякаў у П. тры пары галінак, імкнучыся прадухіліць беды для сваёй жывёлы». Звернутасць П. вонкі, да «іншасвету» дазволіла шукаць на ім прытулку дэманічным персанажам — на П. каля агарода бачаць *русалак* (але параўн. «Сядзіць Купалка на плоце, // Яе галоўка ў злоце...»). П. станавіўся нерэгламентаваным уваходам: «Займі чорта ад варот, дык ён цераз плот». У замове ад змей: «Шучыя, гадзючыя, прашу вас, вазьміце сваё жала, падплотныя, падтынныя...», ад уроку — «За сінім морам, за шчырым борам стаіць зялезны тын, пад тым тынам рассыпаны *чорны мак*. Як таго маку ніхто не саберыць, так...» Каля П. адбываліся асобныя народнамедыцынскія рытуалы — хворае дзіця праймалі праз П., каб у П. засталася дзіцячая кашулька, якую дзеля таго толькі напіналі на дзіця.

«Памежнае» становішча П. вызначае яго ролю ў *варожбах* і магічных практыках: на Каляды дзяўчаты ахоплівалі частакол рукамі — калі захопіш цотны лік жэрдак, дык *вяселле* хутка, калі ж няцотны — то не. На Шчодры вечар у частаколе лічылі калы і на кожны казалі «маладзец», «удавец», «маладзец» і г. д. Калі на апошні кол прыходзіўся «маладзец», такога чакалі і мужа. Кuванне *зязюлі* на П. азначала хуткі мор ці хваробу хатняй скаціны. Седзячы на П. і выклікаючы *кароў* па мянушках, чараўніца магла адбіраць у іх *малако*. Як ахвяру «іншасвету» праз П. кідалі шчанюка–першанца.

П. і выйсце за яго ў народных поглядах метафарычна стасуецца са шлюбна–эратычнымі дачыненнямі, але туды змяшчаюцца пераважна незаконныя, несанкцыяваныя сацыяльныя падзеі: «Шлюб быў пад плотам, а вяселле потым»; пазашлюбнае дзіця ў дыялектнай лексіцы называецца падплотнікам. Далучэнне П. да жаночых сімвалаў прадвызначыла рэкамендацыю даваць карове, якая доўга заставалася непакрытай, праз П. *хлеб з соллю*, прытым пажадана, каб гэта зрабіла цяжарная *жанчына*.

На Віленшчыне на Звеставанне дзеці тройчы аббягалі вакол П., каб «бусел павесіў на ім боты».

П., тын — гэта не толькі матэрыяльныя адзнакі бяспекі, аддзеленасці ад суседзяў, не менш важны матыў завершанасці, цэласнасці сядзібы, калі да кожнай дробязі ў двары можа быць прыкладзена азначэнне «мой», «наш», а значыць, станоўчы і дарагі. Таму мудрасць і павучае: «Паміраць збірайся, а загароду гарадзі».

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 73, 269, 287; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 176; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 168; *Лепешаў І., Якалцэвіч М.* Слоўнік беларускіх прыказак. Мн., 1996. С. 314; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1887. С. 198; *Sielicki F.* Wierzenia i obyczaje na Wilejszczyźnie w okresie miedzywojennym. Wrocław, 1991. S. 97.

Т. Валодзіна, У. Лобач

ПОЛЕ, луг, ніва, элементы ландшафтавага кода традыцыйнай беларускай мадэлі свету, месцы безумоўна асвоеныя, іх значны станоўчы патэнцыял абумоўлены актыўнай прысутнасцю чалавека, яго працай і гаспадарчай дзейнасцю. Гэтыя элементы ландшафту дэманструюць і шчыльную знітаванасць прасторы і часу, калі тэмпаральныя паняцці выражаюцца праз адзінкі прасторы. Так, у беларускай прыказцы: «На вяку як на доўгай ніве: зелля якога хочаш» — чалавечае жыццё сімвалічна прыпадабняецца ніве, узгадаем і вядомае «Жыццё пражыць — не поле перайсці».

Наагул лексема «поле» ў свядомасці беларусаў ужываецца не толькі ў сваім наўпростым значэнні, але ўваходзіць у шэраг абазначэнняў абстрактных ідэй і паняццяў. Праз вобраз П. перадаецца ідэя свайго, блізкага — «Эх ты, Аўдоля, не нашага поля» — і нават сімвалізуюцца псіхічныя здольнасці чалавека: «сыходзіць з поля» — «станавіцца псіхічна хворым».

П. надзяляецца жаночай сімволікай (параўн. «Ці табе мілей за поле лясы? // — Ці табе мілей за жану сцяна?»).

І ўсё ж прасторавая аддаленасць П. надавала яму пэўныя рысы калі не варожасці, то чужасці, ва ўсякім выпадку бясспрэчная памежнасць, медыятыўнасць П., бо за ім пачынаецца прастора іншасвету.

Літ.: Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981. С. 240; *Лепешаў І. Я.* Фразеалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 2. Мн., 1993. С. 415.

Т. Валодзіна

ПОП, ксёндз, царкоўны служыцель, які ў народнай культуры атрымаў неадназначную ацэнку. Па–першае, прынцып яго абрадавай чысціні і пэўнай сацыяльнай адзначанасці вызначыў удзел П. у многіх вясковых гаспадарчых дзеях, дзе выступаў медыятарам паміж соцыумам і светам сакральнага, што прыводзіла не толькі да выканання святаром абавязкаў хрысціянскага пастыра (хрост, вянчанне, адпяванне ды інш.), але і да ўскладання на яго фактычных функцый паганскіх жрацоў (*чараўнікоў*, *знахараў*). Паказальна, што ў беларускім фальклоры тэрмін «ідальскі поп» азначае менавіта паганскага жраца. Яшчэ ў першай палове XIX ст. ва ўніяцкіх каноніках існавалі спецыяльныя малітвы супраць *заломаў*, а практычна святары «адраблялі» іх (а таксама *сурокі* ды іншыя *хваробы*). Амаль паўсюль П. былі задзейнічаны ў паганскіх па сутнасці абрадах выклікання *дажджу*, радзіннай абраднасці (адчынялі царскую браму пры цяжкіх *родах*) ды іншых рытуальна значных сітуацыях (асвячэнне

купальскіх зёлак, абыдзённага палатна). У асаблівым сакральным статусе П. прычына запрашэння яго пакачацца побач з іншымі па жытнёвым *полі*, але тлумачэнні кшталту «які папок, такі лянок», «каб снапы былі такія цяжкія», відаць, пазнейшыя. Архаічным з'яўляецца ўяўленне, якое на пачатку XX ст. яшчэ бытавала на Віцебшчыне і Палессі, аб тым, што бяздзетная жанчына зможа зацяжарыць пасля блізкасці з П., г. зн. атрымаць *долю* непасрэдна ад *Бога*.

Па–другое, П. у народнай свядомасці пэўным чынам далучыўся да катэгорыі «чужога», а ўспрыманне яго як пасярэдніка між людзьмі і *небам* абумовіла рысы маргінальнасці, якія ў сваю чаргу маюць фонам кантакты з іншасветам наагул, у тым ліку з яго адмоўным полюсам. Паводле беларускіх легендаў, П., з'яўляючыся «творам» Бога, уяўляе сабой недаробленую *жывёлу* (льва), што і адрознівае яго ад людзей: «Ут здзелаў Бог кашлатую галаву, з даўгімі вулусамі, з бальшымі зубамі. Дый спухваціўся, што ўсяго 2 нагі. „Ну, ня будзеш жа ты чалавекам, а будзеш папом“» (Магілёўская губ.). Калматасць, барадатасць П. і асабліва *чорны* колер яго адзення семантычна збліжалі яго з прадстаўнікамі іншасвету (нячыстай сілай, *чортам* і г. д.), што адпаведна выклікала цэлы шэраг перасцярог і забабонаў наконт П. У парэміялагічнай спадчыне супастаўленне П. з чортам наагул катэгарычнае: «Дзе поп з кадзілам, там і чорт з *качаргой*»; «Чорт папу таварыш»; «За папом чорт ходзіць следам бы цень, от за тым, калі поп не моліцца, та ў яго мыслі грэшныя й дзела грэшныя». Сустрэча з П. у *дарозе*, асабліва падчас *вяселля*, хрэсьбінаў і іншых рытуальна значных момантаў, лічылася зусім непажаданай і азначала няшчасце. Каб прадухіліць магчымую бяду, трэба было тры разы сплюнуць праз *левае* плячо і пачухаць азадак (мужчынам — дакрануцца полавых органаў) ці выкінуць з воза жмак сена, саломы. Шырока распаўсюджаным было перакананне, што П. мае «благое», «урочлівае вока» і можа навесці псоту і няшчасце на чалавека і яго гаспадарку. Гэтая акалічнасць збліжае вобраз П. з вобразам ведзьмака і чарадзея, што пацвярджаецца амаль ідэнтычнай формулай–перасцярогай, заклікана абараніць ад магчымых *сурокаў*: «Соль табе ў вочы, дзяркач у губы, а таўкач пад бокі».

Адмоўнае значэнне меў вобраз П. і ў беларускіх сонніках (убачыць яго ў *сне* — да бяды, стратаў у гаспадарцы або *смерці*, «гэта чорт у вобліку свяшчэнніка да цябе падбіраецца»). Азначаныя акалічнасці выклікалі ўстойлівы звычай пазбягання і сустрэчы з П. не толькі ў асяродку сялянства, але і сярод гараджан, на што, напрыклад, наракалі полацкія святары ў другой палове XIX ст. П. тут выступіў як прадстаўнік царквы, што ў традыцыйнай светапогляднай дыхатаміі набыла рысы «заклятага» месца, нежылой *хаты*, *лазні* і да т. п., г. зн. стала локусам сустрэчы са звышнатуральным.

П. выступае ў якасці другога цэнтра духоўнага побыту колішняй вёскі (першае месца належыць чараўніцы, знахару, ведуну). Назіраецца нават іх узаемазамяшчэнне ў асобных сітуацыях — пры працяглым бяздожджы вадой аблівалі не толькі *жанчыну*, у народным уяўленні звязаную з урадлівасцю глебы, але і П., і ў гэтым выпадку рытуал не ўспрымаўся як супрацьхрысціянскі. Параўн. яшчэ і перасячэнні вобразаў П. і чараўніцы — на *Вялікдзень* іх аблівалі вадой, «каб болей было *малака*». У час *засухі* бралі *лапаць* і цягнулі яго ў поле, ззаду ішлі бабы з плачам, а наперадзе —

П. Лавілі прусака і, загарнуўшы ў паперку, падкладвалі П. у *шапку*, каб «вынес» з хаты. Ва ўсіх гэтых выпадках удзел сакралізаванай фігуры П. забяспечваў просты зварот да вышэйшай звышнатуральнай інстанцыі.

Неабходна ўзгадаць і парадыйныя царкоўныя рытуалы, дзе ролю П. выконваў адзін з пераапранутых удзельнікаў рытуалу. У такім разе на пярэдні план выходзілі антыпаводзіны, што часта мелі магічны характар. У штодзённым жыцці вобраз П. з прычыны яго маральна–этычных заганаў (п'янства, распуста, скнарлівасць, хлуслівасць, неадукаванасць) вельмі часта быў прадметам народных кпінаў і асуджэння, што і знайшло сваё адлюстраванне ў беларускім сацыяльна–побытавым фальклоры.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 177; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 206; Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 89; *Крачковский Ю.* Быт западнорусского селянина. М., 1874; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. IV. Витебск, 1891; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; Чаго на свеце не бывае: Антырэлігійныя казкі, анекдоты, прыказкі ўсходнеславянскіх народаў. Мн., 1990; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 236.

Т. Валодзіна, У. Лобач

ПОПЕЛ ва ўяўленнях беларусаў захоўвае жыватворную патэнцыю *агню* і таму задзейнічаны ў народнамедыцынскіх звычаях і рытуалах заклінання ўраджайнасці. У *Чысты чацвер* П. прасейвалі праз сіта і выкарыстоўвалі пры *ліхаманцы*, яго сыпалі на рагі начваў, калі купалі «сурочанае» *дзіця*. Асаблівай сакральнай сілай надзяляўся калядны П. — ім пасыпалі каля кожнага дрэва ў садзе, каб добра зарадзілі. Сема «пладавітасці» і звязаныя з ёй эратычныя канатацыі ўскосна прысутнічаюць у імёнах казачных герояў кшталту Папялушка, Васька Папялышка ды інш. Судачыненне П. з агнём вызначае і яго абарончую моц, накіраваную на супрацьдзеянне варожым сілам, усяму лішняму і непатрэбнаму: П. абсыпалі ложак, калі дзяўчыну наведваў *змей*–каханак; калядны П. падсыпалі ў падрыхтаванае для насення *жыта*, каб не было «галаўні», купальскім П. абсыпалі *капусту* «ад чарвей».

Далучэнне П. да хатняга агменю актуалізуе яго сувязь з продкамі, таму і казачнаму бездапаможнаму герою, якому наканавана атрымаць магічную дапамогу ад памерлых, адведзена месца ля *печы*, у П. (узгадаем Іванку Попельнага, які «сядзеў ды толькі П. перасыпаў»). Перабіранне П., змешанага з зернем, макам, належыць да ліку цяжкіх выпрабаванняў на шляху казачнага героя, але і ў такім разе на дапамогу прыходзіць міфічная істота з замагільнага царства, да прыкладу Сіўка–Бурка. Так П. стаў сімвалізаваць сам хатні агмень, усю сялібу і яе насельнікаў (як жывых, так і мёртвых): П. пераносілі са старой печы ў новую пры перасяленні ў другую хату. У беларусаў–католікаў у сераду сёмага тыдня перад *Вялікаднем* адзначалася адмысловае свята Папялец, калі свянцілі П. *вярбы*, пасвечанай у мінулую *Вербніцу*, і пасыпалі ім галовы на знак пакутаў Хрыста.

Захоўвае П. і рэшткі сувязяў з нячыстай сілай: «Калі набраць П. з вогнішча на *Купалле* і стаць з ім на *ростанях*, туды зараз жа збягуцца ўсе вясковыя чараўніцы і будуць прасіць яго аддаць». Гл. таксама *Сопуха*.

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1992. С. 50; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і.

Кн. 2. Мн., 1998. С. 184, 334, 371; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 182; *Косич М.* Литвины–белорусы Черниговской губернии, их быт и песни // Живая старина. 1901. Вып. 3—4. С. 18; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 226; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 115.

Т. Валодзіна

ПОСУД. Сімвалізацыя П. грунтуецца на яго антрапамарфізацыі. Чалавек і П. атаясамліваюцца таму, што абодва з'яўляюцца своеасаблівай ёмістасцю, у якую можна нешта змясціць, да прыкладу, *душу*. Беларусы нават надзялялі П. рода–полавымі прыкметамі: гладышун і гладышка, гаршчок і гаршчыца (параўн. дзеж і *дзяжа*). Як і чалавек, П. «нараджаецца, жыве і памірае». Паралелізм паміж лёсам чалавека і П. падкрэслівае і яго рытуальнае біццё, якое сімвалічна пазначала нараджэнне чалавека, яго *вяселле* і *смерць*. Так, на хрэсьбінах абавязкова разбіваўся горшчык з «бабінай *кашай*». Біццё П. пасля першай шлюбнай ночы адпавядала дэфларацыі маладой, а яго функцыя палягала ў пажаданні шчасця, дабрабыту і багацця ў нашчадках. Наагул біццё П. пры *гасцях* лічылася за добры знак не толькі для віноўніка свята, але і для таго, хто пабіў, а тое ж без гасцей (асабліва частае) прадвяшчала нешта ліхое. Лічылася, што калі ў таго, хто часта б'е П., гэтак жа часта ідзе *кроў* з носа, то ён доўга не пражыве. Калі нейкі П. нечакана біўся падчас сватання, то нічога добрага гэта таксама не прадвяшчала. У час пахавання звычай біцця П. упісваўся ў сістэму разрывання сувязі з памерлым з адначасовым пакіданнем магчымасці адыходу душы.

Пусты знутры, П. уяўляўся змесцівам і душаў, і самых розных дэманалагічных істот. Забаранялася пакідаць у хаце старыя *вёдры*, якія як бы «прыцягвалі» да сябе *Дамавіка*. Пакінуты на ноч не прыкрытым П. для піцця станавіўся натуральным прытулкам нячыстай сілы. Забаранялася ставіць на стол пусты гаршчок, каб *краты* не рылі гарод. Народныя ўяўленні беларусаў таксама звязваюць П. з атмасфернымі ападкамі і касмічнымі з'явамі (параўн. «дождж ліе як з вядра»). У шматлікіх павер'ях абыграецца пустата ці напоўненасць П., яго цэласнасць ці бітасць. Парушаная цэласнасць пазначала адкрытасць межаў паміж светамі. Так, побач з паміраючай чараўніцай клалі «прабітую пасудзіну» з мэтай палегчыць яе адыход. Надбіты або трэснуты П. засцерагаліся трымаць у хаце, бо лічылі за кепскі знак.

Некаторыя віды П. мелі спецыяльнае абрадавае прызначэнне. Так, на вяселлі і пахаванні памінальны напой налівалі ў коўш (кручок) у выглядзе *лыжкі* з загнутай ручкай (Крупскі р–н). Ручкі каўшоў выконваліся ў выглядзе галоў *жывёлаў* або *птушак*, звычайна вадаплаўных. Відавочнае рытуальнае прызначэнне меў вялікі драўляны коўш, які перахоўваецца ў Музеі народнага мастацтва ў Раўбічах. Гэты коўш адметны тым, што ў верхняй частцы аздоблены паяском з дванаццаці каляндарных знакаў. Верагодна, такі коўш мог выкарыстоўвацца ў навагодніх рытуалах, скіраваных на забеспячэнне дабрабыту на ўвесь надыходзячы год.

Многія віды П. маюць выразную шлюбна–эратычную жаночую сімволіку. У фальклорных тэкстах гэта найперш вядро і кубак (залатыя кубкі). Шлюбная спеласць дзяўчыны сімвалізуецца вядром, поўным вады, з якога поіць свайго каня хлопец. Страта

дзявоцкасці можа перадавацца формуламі «расплюскаць ваду з вядра» або «ўпусціць у Дунай залатыя кубачкі» і да г. п.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 64—77; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 578—580; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 196; *Топорков А. Л.* Битье посуды // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 180—182.

Т. Валодзіна, С. Санько

ПОЎДЗЕНЬ, час асаблівай актывізацыі *сонца*, пасля якога яно пачынае свой ход да небакраю, ва ўяўленнях беларусаў — ідзе да сну або нават на той свет. Менавіта адразу пасля П. з *хаты* выносілі *нябожчыка*, які разам з Сонцам пачынаў свой шлях у замагілле.

Сакральная вылучанасць П. забяспечыла прымеркаванасць да гэтага часу многіх магічных захадаў. Да прыкладу, апоўдні пад Новы год гаспадар абвязваў дрэвы нявымалачанай *саломай*, каб яны далі столькі ж пладоў, колькі ў каласах зерня. У П., калі сонца ў зеніце («пад просту»), асабліва небяспечным лічылася бываць у *полі*, найперш у перыяд красавання *жыта*. У беларусаў у П. пасля Духа калыхаліся на голлях *русалкі*. У Петрыкаўскім р–не зафіксаваныя адметныя рэгіянальныя назвы *Вадзяніка* — «поўдзень» і «палудзённік», несумнеўна, звязаныя з уяўленнямі пра П. як час актыўнасці нячыстай сілы. Верылі, што ў П. гэты дух грэецца на Сонцы або купаецца ў вадзе ля берага, таму маці не пускалі сваіх дзяцей у гэты час на раку. У павер'ях Тураўшчыны ў П. з'яўлялася няпэўная дэманічная існасць: «А тое што ў поўдзень пужае. Вускачыло, такія пара коней сівых, погуляло, да под облакі». Верылі, што толькі ў П. збываюцца мацярынскія праклёны.

Актывізавалі ў П. сваю дзейнасць і чараўніцы. Апоўдні жанчына *голая*, проставалосая прыгібала да зямлі сем каласоў са словамі: «Кручу, кручу наўпакі, каб не было ні хлеба, ні мукі».

У сістэме года П. адпавядае *Купалле*.

Літ.: *Васілевіч У. А.* Збіральнікі. Мн., 1991. С. 95; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 230; Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 157; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 200; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. III. СПб., 1902. С. 319.

Т. Валодзіна

ПОЎНАЕ/ПУСТОЕ, паняцці, якія знаходзяцца між сабою ў бінарнай апазіцыі і ў народных уяўленнях маюць сімвалічны сэнс. Поўнае заўсёды асацыявалася з багаццем, дастаткам, пустое — з беднасцю, галечай. Таму добрым знакам лічылася сустрэць у *дарозе* поўны воз дроў, чалавека з поўным абярэмкам сена. Асабліва вялікую ўдачу абяцала, калі хтосьці пераходзіў дарогу з поўным *вядром* вады. І наадварот, калі дарогаю сустрэнецца, ці тым больш пяройдзе яе чалавек с пустым вядром, верылі, што абавязкова не пашанцуе: у рыбака будуць пустыя сеткі; таму, хто едзе на ворыва ці з ворыва або на засеўкі, не пашчасціць з ураджаем (на полі будзе шмат пустых мясцін, прагалаў ды інш.). Абавязкова не пустым вярталі чужы *посуд*, каб таму, у каго яго пазычалі, не было пуста: у збанок клалі хоць лусту *хлеба*, тады ў *каровы* не перавядзецца *малако*. Паняцці П. і п. нярэдка ўзнікалі і падчас сямейных абрадаў. Сустрэча кумоў, што вязуць хрысціць *дзіця*, з чалавекам, які нясе поўнае ці пустое вядро, абяцала нованароджанаму або шчаслівае жыццё, або блізкую *смерць*. На перадвясельным этапе — запоінах, калі

адчувалася папярэдняя згода на *шлюб*, будучая нявеста вяртала сватам прывезеную імі і выпітую бутэльку не пустую, а ссыпала ў яе зярняты жыта, тым самым як бы жадаючы будучай радні дабрабыту. Перад выездам на шлюб поўнае вядро вады як сімвала плоднасці вылівалі каню пад ногі, а сустракалі з–пад вянца маладых таксама з поўнымі вёдрамі і з пажаданнямі, каб іх жыццё поўнілася шчасцем. Зробленая загадзя труна не павінна была ніколі заставацца пустою, каб не прыцягнуць да сябе датчасна *нябожчыка*, і таму яе ў такіх выпадках засыпалі жытам. Часта ў народзе паняцце поўнага (г. зн. багацця) звязвалася з адпаведнай *квадраю Месяца* — поўняю. Асабліва гэта датычылася розных пачынанняў (магія 1–га дня): менавіта на поўню стараліся запасваць скаціну (каб яна добра пладзілася), рабіць провідкі перад ворывам (тады і засекі будуць поўныя). Пустым днём, калі непажадана пачынаць справу (напрыклад, выходзіць на сяўбу), лічыўся *панядзелак*. І наадварот, худы, тоненькі сярпок месяца нібыта варожыць на беднасць. На П. і п. арыентаваліся дзяўчаты падчас каляднай *варажбы*, выцягваючы саломіны з новай страхі: калі трапляўся поўны колас — выйдзе замуж за багатага, калі пусты — за беднага. Тая ж сімволіка прысутнічала і пры тлумачэнні *сноў*: поўная пасудзіна, поўны воз прадказвалі радасць, даход, багацце, а пустая — смутак, убытак, беднасць. Пусты *куфар* у сне сведчыў пра набліжэнне чыесьці смерці ў доме.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 121, 123, 194, 215, 269, 431, 508; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 245, 248—249, 251, 256, 262, 443, 505—506, 509, 511; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 645.

У. Васілевіч

ПОЎНАЧ, найбольш сакралізаваны адрэзак часу ў сістэме сутак, які асэнсоўваецца як свайго роду «антычас». Семантыка П. чытаецца ў сістэме апазіцый жыццё/смерць, чысты/нячысты. П. — час, максімальна адкрыты пранікненню ўсіх магчымых праяў іншасвету, перыяд актывізацыі вясковых чараўніц і *ведзьмаў*. Як межавы час П. найбольш спрыяльны для кантакту з тагасветнай прасторай і яе прадстаўнікамі, што асабліва наглядна ў *варожбах* і магічных дзеяннях «чорнай» і любоўнай магіі. П. як злы, небяспечны час патрабуе адпаведных паводзінаў (да прыкладу, не ісці ў *лазню*, на могілкі і да т. п.) і абарончых захадаў супраць пранікнення іншасвету.

Найбольш небяспечным для чалавека выступае час пасля П. да першых *пеўняў*, або да світанку. Гэта час нежыці, своеасаблівы перапынак у часавым цыкле, прамежак паміж смерцю і новым нараджэннем. У гадавым цыкле П. адпавядаюць Крывыя калядныя вечары.

На працягу года існуюць і найбольш вылучаныя, незвычайныя поўначы. На Новы год у П. «усяка жывёла гаворыць якраз у тую гадзіну, калі пан Езус нарадзіўся», у П. перад днём св. Духа *русалкі* плюхаюцца ў вадзе або калышуцца на бярэзінах, менавіта ў Купальскую П. зацвітае *папараць–кветка*.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; *Носович И. И.* Белорусские песни // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. V. СПб., 1873. С. 62.

Т. Валодзіна

ПОХВІСТ (Посвіст?), боства непагоды, буры, верагодна, адна з іпастасяў

бога *вятроў*. Мажліва, што з гэтым боствам звязваюцца і ўяўленні беларусаў пра *свіст*. Так, лічылася, што ў спякотны бязветраны дзень на ніве рэзкім свістам можна выклікаць павеў ветру, пры гэтым выказвалася перасцярога малым не забаўляцца такім чынам, бо можна наклікаць і *віхор*, які вельмі небяспечны, можа «скруціць» чалавека, паралізаваць яго. Заўважыўшы, як зараджаецца такі віхор, належала схавацца ў памяшканне, за дрэва, куст. Адзінае сведчанне пра П. сустракаем у Адама Міцкевіча ў яго гісторыка–этнаграфічных нататках да славутай паэмы «Гражына» (1822 г.). Паэт піша наступнае: «Пяркунас, бог перуна, шанаваны ў Літве, і Похвіст, бог непагоды, у Русі. Дагэтуль паказваюць у Навагрудку месца, дзе стаялі святыні гэтых бостваў, а дзе цяпер касцёл айцоў базыліянаў». Паведамленне пра наяўнасць святыні П. — вельмі істотная дэталь. Паводле звестак даследніцы дойлідства Беларусі Т. Габрусь, царква, якая потым стала ўніяцкім касцёлам, сапраўды некалі знаходзілася на наваградскім замчышчы, рэшткі яе (падмурак) даследаваў археолаг М. Ткачоў. Гэта падмацоўвае давер да падання, якое на пачатку XIX ст. існавала ў наваградскіх ваколіцах і якое занатаваў славуты паэт.

***Літ*.:** *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 88—90; *Mickiewicz Adam.* Piśma. T. 1. Kraków [выд. пасля 1921 г.]. S. 206—207.

Л. Салавей

ПОЯС, пас, частка традыцыйнага беларускага строю, якая надавала адзенню цэласны выгляд. П. валодае разнастайнымі магічнымі ўласцівасцямі, ахоўвае цела ад *хваробаў* і няшчасцяў («без пояса хадзіць грэх, а падпярэзанага чалавека і д'ябал баіцца, і лясун у лесе не завядзе»). П. быў сімвалам моцы ў дачыненні да мужчынскага пачатку і сімвалам цнатлівасці ў дачыненні да жанчын. Слова «расперазацца» захоўвае ўяўленні пра чалавека, які адмовіўся ад агульнапрынятых нормаў і правіл. Адсутнасць П. лічылася прыкметай прыналежнасці да хтанічнага свету.

П. суправаджаў большасць абрадаў праз усё жыццё чалавека. Цяжарная жанчына ў тым выпадку, калі спужаецца чаго–небудзь, павінна была вялікі палец *левай* рукі засунуць за П. У радзіннай абраднасці развязаны П. быў знакам нівеліравання сімвалічнай агароджы, што мусіла спрыяць уваходу ў жыццё новага чалавека. Але паралельна вядома і рытуальнае апаясванне жывата парадзіхі П. П. спавівалі немаўля.

П. лічыўся цудадзейным прадметам, які дапамагае хлопцу ў час выпрабаванняў. Казачны герой лезе на П. у «трыдзевятае царства». П. выкарыстоўваўся ў дзявочых калядных *варожбах*. П. быў надзелены здольнасцю пераўтвараць людзей у *ваўкоў* з магчымасцю зваротнага пераўтварэння ў чалавечы выгляд. П., замоўленым праклёнам, падпярэзваюць *ваўкалака*, і ён становіцца ваўком да таго часу, пакуль П. не сатрэцца ці не будзе парваны. У паданнях пра змяінага цара ці караля, каб здабыць ражок з яго кароны, неабходна паслаць упоперак шляху паўзуна *чырвоны* П. Гаспадар пры пераходзе ў новую *хату* перацягваў усіх сямейнікаў за П.

П. удзельнічаў у падзеле грамадства (паясы бедных і багатых), часта выступаў сімвалам улады (паясы князёў, магнатаў).

Вялікую ролю П. адыгрываў у вясельным абрадзе. Сімвалам згоды на *шлюб* былі падараныя нявестай П. сватам і жаніху. Звязванне П. маладых перад шлюбам сімвалізавала моцны шлюб, устанаўленне сваяцкіх дачыненняў паміж роднымі жаніха і

нявесты. Падчас вянчання П. разам з *ручнікам* клалі пад ногі маладым. Да вясельнага стала маладую вялі на П. Нявеста адорвала сваякоў жаніха паясамі, што сімвалізавала ўступленне ў род маладога. Пры ўваходзе ў хату маладога нявестка сімвалічна клала П. на *печ*, каб задобрыць духаў хаты і продкаў. Развязванне жаніхом П. маладой — знакавае падпарадкаванне маладой, іх сімвалічнае спалучэнне.

П. быў важным кампанентам пахавальнага абраду. Ім апаясвалі *нябожчыка*, нярэдка труну. Ён забяспечваў сувязь паміж светам жывых і светам памерлых (паміж вёскай і могільнікам). П. прывязвалі да аброці *каня*, за які вялі яго да могілак.

Рытуальнае апаясванне прысутнічае і ў шэрагу іншых звычаяў. З рэшткаў *лёну* за адзін дзень ткалі П., падперазаўшыся якім можна было на *Радаўніцу* пабачыць мёртвых. Пры першым выгане скаціны ў поле было прынята рассцілаць у варотах П. або яго прывязвалі да рагоў *каровы*, клалі *пастухам* у сумку. Жанчына–жняя не павінна была здымаць з сябе чырвонага П., каб у яе не балела спіна.

Мадэляванне замкнёнай прасторы (апаясванне) адбывалася рознымі спосабамі (будаўніцтва *плота* вакол хаты, узвядзенне гарадской сцяны, *абворванне* вёскі ў выпадку пошасці, абход палёў з паходнямі, апаўзанне святых мясцін, храмаў. У залежнасці ад канкрэтнага рытуальна–семантычнага кантэксту ў ролі П. маглі выступаць розныя прадметы — ручнік, палатно, *нітка*, саламянае перавясла ды інш.

Важнейшая функцыя П. — акрэсліваць і замацоўваць мяжу паміж бачным і нябачным светамі, гармонія дачыненняў паміж якімі рэгулявалася кругам–*абярэгам*.

***Літ*.:** *Байбурин А. К.* Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы: Сборник музея антропологии и этнографии. СПб., 1992. С. 513; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 194—195, 198—199, 220; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер’і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 125—126; *Кухаронак Т.* Радзінныя звычаі і абрады беларусаў. Мн., 1995; *Мурашева В. В.* Семиотический статус пояса в средневековой Руси // Средневековые древности Восточной Европы. М., 1993. С. 22—38; Народныя паясы — мастацтва і рамяство: Матэрыялы навукова–практычнай канферэнцыі. 1992. Мн., 1994; *Нікольскі Н. М.* Жывёлы ў звычаях і абрадах. Мн., 1993; *Салівончык В. І.* Беларускія народныя паясы. Мн., 1989.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, Н. Муляронак

ПРА́ВЫ. У беларускай міфапаэтычнай мадэлі свету П. маркіраваны знакам «плюс» і судачыняецца з асвоеным, ачалавечаным, гарманізаваным пачаткам у шэрагу культурных бінарных апазіцый: верхам, перадам, усходам і поўднем, дабром, жыццём, сваім, мужчынскім, рухам па сонцы.

Дыхатамія П. і *левага* найбольш выразна і шматбакова назіраецца ў рытуальна–абрадавых комплексах каляндарнага і сямейна–родавага цыклаў. Напрыклад, у абрадзе *вяселля* абрус засцілалі правым бокам, г. зн. узорамі наверх, перад тым як адправіць маладых да вянца, бацька падыходзіў да сваёй дачкі, апаясваў яе *ручніком* і тройчы па сонцы (г. зн. злева направа) абводзіў вакол *стала*. У XX ст. гэты абрад атрымаў пэўнае пераасэнсаванне ў гарадскіх умовах: перад тым як адправіць жонку ў раддом, муж тройчы па сонцы абвядзе яе вакол стала, які стаіць пасярэдзіне залы. Адпраўляючы маладых да вянца, бацькі маладой абавязкова абыходзілі ўвесь вясельны картэж злева направа і абсыпалі *жытам*. Такі ж накірунак руху будуць мець вясельны

картэж, які пад’язджае да дому маладой, а таксама маладыя, калі заходзілі за вясельны стол і ішлі да чырвонага кута.

Семантыка П. як сімвалізацыя мужчынскага пачатку прасочвалася ў пахавальных абрадах: памерлага мужчыну да таго часу, пакуль зробяць труну, клалі на лаву, якая стаяла справа ад уваходу, за памінальным сталом мужчыны і жанчыны садзіліся адзін насупраць аднаго, прычым мужчыны садзіліся ўздоўж сцяны — справа ад уваходу. У *Чысты чацвер* трэба было абавязкова памыцца ў *лазні*. Дзяўчаты бралі з сабой маленькі каменьчык, станавіліся на яго П. нагой і абліваліся вадой, што павінна было паспрыяць захаванню здароўя чалавека на ўвесь год.

Дэтэрмінаванасць прыярытэтнага ў беларускай культуры накірунку злева направа можа быць шматаспектнай: псіхалагічнай, фізіялагічнай, біялагічнай — перавага аддавалася праварукім людзям і адпаведна правабокаму накірунку адзення і размяшчэння ў прасторы. *Віно* дазваляецца наліваць толькі П. рукой, выкручваць бялізну толькі ў П. бок, чырвоны кут у хаце, як правіла, быў з П. боку ад уваходу, дзве полкі спадніцы або посцілкі сшывалі злева направа. Аднак можна меркаваць, што першапрычынай такой прыярытэтнасці была ўніверсальная касмалагема: рух сонца па небасхіле з усходу на захад, што ў кантэксце аналізаванай бінарнай апазіцыі адпавядала П.

У казачным эпасе беларусаў вядома шмат сюжэтаў, у развіцці якіх прысутнічае матыў выбару галоўным героем накірунку далейшага руху. Ён стаіць на раздарожжы і бачыць *камень*, які выконваў ролю маркёра–медыятара і прадпісваў: направа пойдзеш — застанешся жывы. У народных замовах *знахар* як бы паўтарае ход паломніка да свяшчэннай мясціны, ён ідзе да сімвала цэнтра Сусвету — *дуба*, накірунак яго руху — на *ўсход Сонца*, што адпавядае руху героя ў казках направа.

Лічылася, калі маладзік упершыню убачыш з П. боку, то ўвесь месяц будзе шчасціць і шанцаваць ва ўсіх справах. З маладзіком звязаны дзявоцкія варожбы пра *долю*. Убачыўшы першы раз маладзік, дзяўчына станавілася на П. нагу і тройчы перакручвалася на ёй у П. бок, затым брала зямлю з таго месца і клала нанач пад галаву: каб прысніўся ноччу той малады хлопец, за якога замуж пойдзе.

Звернем увагу і на наступную акалічнасць: пашырэнне на Беларусі хрысціянства па шматлікіх параметрах гарманізавалася з папярэдняй паганскай традыцыяй. З цягам часу сталася так, што святы Хрыстовага (мужчынскага) цыкла (*Раство*, *Вадохрышча*, *Грамніцы, Вялікдзень,* Узнясенне, *Тройца*, дзень нараджэння Івана Хрысціцеля) згрупаваныя ў П. баку гадавога кола, а жаночыя (цыкл Багародзіцы: Раство, Успенне, Пакровы, Увядзенне ў храм) размешчаны з левага боку. Гэты фактар стаў вызначальным і для архітэктонікі храма, у космасе якога П. бок з выявай укрыжаванага Ісуса Хрыста лічыцца мужчынскім. Таму ў час вянчання жаніх стаіць з П. боку, а нявеста — з левага. У той жа хрысціянскай традыцыі лічыцца, што анёл (станоўчы пачатак) знаходзіцца каля П. пляча чалавека, а д’ябал (адмоўны пачатак) — каля левага.

Судачыненасць П., як мужчынскага і станоўчага, паўплывала на ўзнікненне шэрага прадпісанняў і рэгламентацый як у абрадавых кантэкстах, так і ў штодзённа–побытавым плане. Напрыклад, кветка маладому мацуецца на П. баку, *ручнік* свата або *пояс* хлопца (мужчыны) завязваецца

пад П. руку (гэтаксама зашпільваецца і наша сучаснае адзенне), на П. руцэ праваслаўныя беларусы носяць заручальны пярсцёнак. У беларусаў вядома павер'е, якое сведчыць: калі хочаш, каб усё задуманае здзейснілася, уставаць раніцай трэба толькі на П. нагу.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 194, 199.

І. Крук

ПРАСТОРА Ў МІФЕ, спецыфічныя міфалагічныя ўяўленні аб характары прасторы: яна дыскрэтная — падзеленая на разнастайныя прасторавыя дыскурсы, абмежаваная, з рознымі лакальна–тапаграфічнымі семантэмамі. Для міфалагічнай прасторы неўласцівыя вызначэнні аднароднасці, бясконцасці, хаця і ў ёй ёсць пустоты — прасторавыя адрэзкі ад аднаго пункта руху героя да іншага. Міфалагічная прастора мае базавыя структурныя адзінкі — асноўныя элементы структуры космасу: па вертыкалі *неба*, паветраная прастора над зямлёй, *зямля*, падземны свет; па гарызанталі прастора абмежаваная «краем зямлі», морам, акіянам. Стратыграфія прасторы мае аксіялагічную напоўненасць: дабро і зло адпавядаюць апазіцыі верху і нізу; крайнія пункты гарызантальнай плоскасці таксама з'яўляюцца аксіялагічна артадаксальнымі (*рай*, *пекла*). Міфалагічнай семантыкай адзначаныя і ландшафтавыя дыхатамізмы: *гара*, узвышша, *курган* — звычайна сакральныя мясціны (але ёсць і звязаная з *нячысцікамі Лысая гара*); шчыліны, ямы, чортавы вокны, вадаёмы, звязаныя з нячысцікамі, праваленымі будынкамі (разам з тым *крыніца* — сакральнае культавае месца). Галоўныя сімвалы міфалагічнай прасторы — *крыж,* Сусветнае дрэва.

Міфалагічная прастора падзяляецца на культурную, прыродную і ўласна міфалагічную. Культурная прастора — тая, дзе ажыццяўляецца асноўная жыццядзейнасць чалавека: *хата*, двор з гаспадарчымі пабудовамі, апрацаваная зямля (поле). Семантычна гэта найбольш спрыяльнае, блізкае чалавеку асяроддзе: так, нячысцікі, што жывуць там, — *Дамавік*, *Хлеўнік*, *Гуменнік*, *Ёўнік* — маюць чалавекападобны выгляд, яны могуць станоўча ставіцца да чалавека. Культурная прастора — асноўнае месца наведвання багоў. Наступны від міфалагічнай прасторы — прыродная — тая, дзе чалавек бывае час ад часу і якую ён па большасці ведае па чутках. Пераходная паласа да яе — зямля ад краю апрацаванага поля да лесу, які разам з гідрасферай, полем і складае яе асноўны абшар. Гэтая прастора варожая для чалавека, істоты, якія насяляюць яе — *Лесавік*, *Вадзянік*, *Балотнік*, *русалкі* ды інш. — уяўляюць для яго непасрэдную пагрозу. Трэці від прасторы — міфалагічная — можа размяшчацца ў вертыкальным і гарызантальным вымярэннях, за межамі вядомай прасторы прыроднай. Яна супрацьстаіць прасторы культурнай па шкале каардынатаў: далёка—блізка, высока—нізка. Міфалагічная прастора прадстаўлена рознымі мадыфікацыямі краіны *нябожчыкаў* (падземнае царства, інш.), раем, пеклам, лясным гушчаром, сямю нябёсамі; там жывуць разнастайныя міфалагічныя істоты: *Бог*, *сатана*, *змей*, Кокаць, *Лясун* ды інш.; там існуюць звышрэальныя ландшафты, інтэр'еры — цудоўныя *сады*, палацы; людзі, што знаходзяцца там, валодаюць незвычайнымі якасцямі: яны бессмяротныя, надзвычай прыгожыя. Каб туды патрапіць, трэба прайсці шэраг падрыхтоўчых аперацый, якія ажыццяўляе

медыятар, размешчаны на мяжы прыроднай і міфалагічнай прастораў, сэнс якіх — наданне герою звышрэальных субстанцыянальных якасцяў. Трапіць туды герою дапамагаюць і праважатыя — жывёліны (звычайна татэмістычныя першапродкі ці пярэваратні–нябожчыкі), стары ці старая (духі продкаў) ці *рэч* — цудадзейны сродак. Гэтаксама і вяртанне ў культурную прастору патрабуе ўздзеяння на дваістую, медыятыўную прыроду героя (жывая і мёртвая вада).

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983; *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.

І. Вуглік

ПРА́ХІ, **Пра́шкі**, нячысцікі, якія ўяўляліся малаздольнымі ці гультаяватымі пачаткоўцамі, што былі ў *чарцей* на пабягушках. Самі яны па ўласнай волі не чапляліся да ахвяры і таму не неслі небяспекі. Пры выкананні даручэнняў чарцей П. перакручвалі іх намеры, за што цярпелі ад іх кару часцей за іншых нячысцікаў. Пры ўсёй сваёй праставатасці П. не пазбаўлены чартоўскай злосці на людзей і жадання ім шкодзіць.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 43—44.

У. Васілевіч

ПРАЧЫ́СТАЯ, летняе свята народнага календара (28 жніўня н. ст.). У хрысціян адзначаецца як дзень *Успення* Маці Божай. Называлася таксама Успленне (у народзе тлумачылі тым, што ў гэты дзень ужо выспявалі плады і часам яравая збажына), Спажа (ад «гаспажа»), Зельная (у царкве асвячалі зяляніну, *хлеб*). Асвечанае *жыта*, перамяшаўшы з астатнім, адкладвалі да новай сяўбы, каб прывабіць на наступны год добрага ўраджаю. У народных песнях гэты дзень згадваецца ў сувязі з разнастайнымі сельскагаспадарчымі работамі: «Прачыста снапкі падае», «на восець носіць», «папары мяшае», «пчолак ладзіць, кадкі мёдам налівае». П. была для земляроба святам ураджаю, падвядзеннем вынікаў яго працы: «Свята Прачыста — у полі ўрачыста», «Спажа — хлеба дзяжа». Адразу пасля П. пачыналася сяўба азіміны, пра што нагадвала прыказка: «Успенне — ці гатовае насенне?» Пачыналі капаць бульбу: «На Спленне цягні бульбу за карэнне». П. называлі звычайна Першай, або Вялікай, Большай, каб адрозніць ад Другой, Малой, Меншай, Спожкі — *Багача (Ражства Маці Божай).* Разам з *Пакровам* гэтыя тры святы ўтваралі багародзіцкія святкі («Прыйшлі святкі — апалі लісткі»).

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 513—515.

У. Васілевіч

ПРОШЧА, месца, надзеленае, паводле ўяўленняў вернікаў, незвычайнымі надпрыроднымі (сакральнымі) сіламі і ўласцівасцямі. У навуковы ўжытак тэрмін «П.» увёў у канцы XIX ст. М. А. Янчук. Згодна са «Слоўнікам беларускай мовы» І. І. Насовіча, П. у XIX ст. называлі «асвечанае месца пры *крыніцы* з пастаўленым пры ім распяццем ці капліцай з іконай, да якіх на свята рабілі крыжовы ход». П. называлі таксама маленне аб дараванні грахоў з ахвярапрынашэннямі ў якім–небудзь месцы, што лічылася святым ці цудатворным (параўн. укр. *проща* — «багамолле»). Вера ў П. генетычна звязаная з культам прыроды. Некаторыя П. узніклі з паганскіх *свяцілішчаў*. Аднак этнографамі зафіксавана ўзнікненне П. і ў XIX—XX стст., калі з пэўным месцам звязвалася якая–небудзь падзея, што

лічылася цудам (напрыклад, хуткае збаўленне ад *хваробы*). П. пакланяліся, іх наведвалі, каб пазбавіцца ад хваробаў, рабілі ахвярапрынашэнні (палатно, *ручнікі*, кветкі, ежа, *грошы* ды інш.). Значная частка П. была прызнана хрысціянскім духавенствам і знаходзілася пад яго апекай. Каля такіх П. нярэдка будавалі капліцы, цэрквы, касцёлы, у дні рэлігійных святаў наладжвалі крыжовыя хады і богаслужэнні. Часта П. лічыліся некаторыя *камяні* з незразумелымі надпісамі, *камяні–следавікі*, паглыбленні на якіх нагадвалі формай чалавечую ступню, што лічылі следам Божай Маці, крыніцы і *калодзежы*, вада з якіх, згодна з пашыраным меркаваннем, вылечвала ад пэўных хваробаў (пераважна вачэй), некаторыя *азёры* (напрыклад, Свіцязь, якое лічылася святым возерам), узгоркі (пераважна самыя высокія ў дадзенай мясцовасці), некаторыя адметныя *дрэвы*. Найбольш вядомыя П.: Сіняя крыніца (Сіні калодзеж) блізу Слаўгарада, Святая крыніца ў Палыкавічах блізу Магілёва (раней там жа рос і святы *дуб*), Святая горка блізу Смілавічаў, нагрувашчванне вялізных камянёў на ўзгорку каля в. Горка Дзятлаўскага, Святы (Дажбогаў) камень блізу в. Крамянец Лагойскага, крыніца каля в. Крынічкі (Пупелічы) Барысаўскага, камень–следавік і крыніца блізу в. Сянежыцы Навагрудскага, Дзюравы камень блізу в. Каптаруны Пастаўскага, *ліпа* блізу в. Капланцы Бярэзінскага р–наў ды інш.

П. у гаворках паўночна–заходняй Беларусі называюць таксама пасвечаны *хлеб*.

Літ.: *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992; *Мялешка М.* Камень у вераваннях і паданнях беларуса. Мн., 1929; *Насовіч І. І.* Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983. С. 535; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Виленской губернии. Вильна, 1893; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891; *Янчук Н.* По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 году). М., 1889. С. 11—12.

Э. Зайкоўскі

ПРЫКЛА́ДЫ, **прыкла́дзіны, нару́бы, дамаві́ны**, дубовыя калоды, дошкі, каменныя пліты, якія кладуць на магілу на саракавы (каталікам — на трыццаты) дзень або (месцамі) перад восеньскімі *Дзядамі*. Ва ўсходняй Беларусі часта робяць помнік для дзвюх і болей магілаў з шырокіх дошак у выглядзе чатырохкутніка і напаўняюць яго зямлёй, на якой потым расце трава. У дзень П. на магілу кладуць *бліны*, *арэхі*, ставяць *гарэлку*. Паводле павер'яў, П. робяцца для таго, каб *нябожчыкі*, ходзячы па свеце, маглі прысесці і адпачыць. На *Радаўніцу* каля П. ставілі высокія драўляныя *крыжы*.

Літ.: *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки: Этнографический сборник // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Том XIII. Вып. 3. СПб., 1890. С. 178—192; *Чарновская Мария.* Остатки славянского баснословия в Белоруссии // Вестник Европы. № 21—24. 1818. С. 111—119; *Юркевич И.* Остринский приход Виленской губернии Лидского уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским русским географическим обществом. Вып. 1. СПб., 1853. С. 283—293.

Л. Дучыц

ПРЫ́ЧАРНІК, ***зязю́ліны слёзкі, чараўні́к***[2] (Platantera bifolia, рус. любка двулистая). Як можна меркаваць з унутранай формы беларускага і рускага назоваў гэтай расліны, яна выкарыстоўвалася ў знахарскай магічнай практыцы, найперш, відаць, як прываротны сродак — *любізнік*.

Літ.: *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 797.

С. Санько

ПТУ́ШКІ. Вобразы П. у міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў абумоўлены перадусім прыродна–геаграфічна–кліматычнымі ўмовамі. Фальклорная інтэрпрэтацыя гэтых вобразаў захавала і глыбока архаічныя агульнасусветныя матывы. Сусветнай універсаліяй выступае размяшчэнне П. (перадусім *арла*, *сокала*, *ворана*) на вяршыні Сусветнага дрэва. Часцей гэтая П. судачыняецца з богам Грымотнікам, пазней — з хрысціянскім богам. Сувязь Сусветнага дрэва, яго вяршыні, з *выраем* — месцам знаходжання *душаў* памерлых — абумовіла універсальную міфалагему «птушкі–душы». У вераваннях беларусаў памерлая маці П. прылятае да свайго дзіцятка; на *Дзяды* на могілках кармілі П., а тых, хто павесіўся, паміналі два разы на год: сыпалі на *ростані* для П. зерне.

Найбольш поўна вераванні аб перасяленні душаў памерлых у П. адлюстраваліся ў пахавальных галашэннях: «Усе птушачкі із выр'я ляцяць, а ты, мой татачка, у вырай ляціш»; «З якімі птушачкамі прыляціш, чы з салаўямі, чы з зязюляю?» У каляндарных памінках захавалася тая ж сімволіка душаў, як П. — «Светлыя дзяды. Вы сюды прыляцелі, пілі і елі... А лепей ляціце да неба. Акыш, акыш».

У беларусаў, як і ў іншых народаў свету, «птушкі выступаюць як міфапаэтычныя класіфікатары і сімвалы божай існасці, верху, *неба*, *Сонца*, *грому*, ветру, воблака, свабоды, росту, жыцця, урадлівасці, багацця, узыходжання, прадказання, сувязі паміж касмічнымі зонамі, душы, духа жыцця» (Вяч. Ус. Іванаў, У. М. Тапароў).

Мае месца і пазначэнне праз сімволіку П. сацыяльных, узроставых і полавых катэгорый жыцця. Найбольш папулярнае і вядомае ў мностве варыянтаў замяшчэнне вобразамі П. дзяўчыны/нявесты, хлопца/жаніха.

Вядомае беларусам і разуменне П. як сродкаў магічнага ўздзеяння прадукавальнага ці абарончага характару. Даўней шырока практыкаваліся прадказанні па палёце П. *лёсу*, *долі*, здароўя, дабрабыту, надвор'я.

П. у народным мастацтве беларусаў сустракаюцца ўжо з часоў неаліту. Пададзеныя схематычнымі адлюстраваннямі на побытавых вырабах ці ў выглядзе дробнай пластыкі сілуэты і фігуркі дзікіх і свойскіх П. выконвалі магічныя і абрадавыя функцыі, закліканыя дапамагаць у паляванні, аховваць жыллё ад ліхіх духаў ды інш. (напрыклад, схематычны малюнак *качкі* на аскепку чарапка з паселішча Крывін Сенненскага р–на, чалавека і качкі на сценцы пасудзіны з паселішча блізу в. Юравічы Калінкавіцкага р–на). Дакладна з перадачай драбнейшых дэталяў зроблена галоўка вадаплаўнай П. са стаянкі Асавец Бешанковіцкага р–на.

У народным мастацтве выявы П. да нашага часу з'яўляюцца папулярнымі матывамі ў аздабленні вырабаў побытавага і ўтылітарна–мастацкага прызначэння або асновай іх формаўтварэння. Найбольш старажытныя і пашыраныя вобразы — качка (сімвал дабрабыту), *певень* (сімвал пачатку новага дня, *усходу Сонца*, знікнення нячыстай сілы) ды інш. Іх сілуэты можна бачыць у афармленні *вільчакоў*, ліштваў і іншых элементаў народнага жытла, яны з'яўляюцца даўнімі і папулярнымі вобразамі гліняных цацак–свістулек. У вобразе качкі зробленыя формы драўляных сальнічак, чарпакоў ды інш., вобраз пеўня можна бачыць на драўляных дошках для выпечкі фігурнага абрадавага печыва, у вырашэнні ручак чарпакоў–карцоў. Асабліва папулярныя гэтыя

вобразы ў дэкоры тканых і вышываных вырабаў. Сілуэт качкі часта ўводзіцца ў арнаментыку *ручнікоў*, певень звычайна паказваецца папарна абапал «дрэва жыцця», букета, вазона. Ручнікі з матывамі качак і пеўняў былі звязаны з многімі народнымі абрадамі, асабліва вясельнымі.

Пэўна, больш позняе паходжанне маюць вобразы *голуба*, *зязюлі*, паўліна, хоць галубы вельмі частыя ў дэкоры посцілак і вясельных ручнікоў, на якіх сімвалізавалі сямейнае шчасце і згоду. У сучасным народным мастацтве вобразы П. страцілі сваю ахоўную ролю, сталі чыста дэкаратыўнымі элементамі (у ткацтве, вышыўцы, карункапляценні) або асноваю формаўтварэння вырабаў (саламяная пластыка, гліняная цацка, драўляныя вырабы ўтылітарна–мастацкага прызначэння).

Літ.: *Гілевіч Н.* Мой белы дзень. Мн., 1992. С. 262; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 110—129, 197—214, 417—428; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Птицы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 346—349; Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. С. 232; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2. С. 597.

Т. Валодзіна, Я. Сахута

ПТУШЫ́НЫ ШЛЯХ, ***Дарога,*** **Гусі́на (Гусе́ча) дарога, Птуша́чая дарога, Чума́цка дарога, Вялі́кі слуп, Стан.** Традыцыйная беларуская назва Малочнага Шляху. Існавала павер'е, што П. ш. на *небе* зрабіў з *зорак* сам *Бог*, каб *птушкі* (*гусі*) ведалі, як ляцець у *вырай*, які дастаўся ім пасля таго, як людзі сталі грэшныя і былі яго пазбаўленыя. Верылі таксама, што П. ш. звязаны з малочнасцю *кароў*: чым больш выразны П. ш., тым меншая іх удойнасць, бо *малако* сплывае менавіта па Малочным шляху. Выказвалася меркаванне, што з П. ш. звязаны і вядомы казачны вобраз «малочнай ракі з кісельнымі берагамі».

Назва «Вялікі слуп» матываваная тым, што цёмнымі восеньскімі начамі, калі П. ш. бачны найлепей, ён праходзіць па небе амаль мерыдыянальна, ствараючы ўражанне вертыкальна пастаўленага слупа. Тут натуральная асацыяцыя П. ш. з «воссю свету», адкуль і яго сувязь з выраем. Відаць, такую ж матывацыю мае і даўнейшая народная назва «Стан».

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 57—58; *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 23; *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 330.

С. Санько

ПУ́ННІК, сядзібны нячысцік, што жыве ў пуні. Ён уяўляўся чалавекападобнай істотай, больш падобнай, аднак, на бярэмак дробнага забруджанага сена. П. пакрыты запыленым павуціннем і смеццем ад сена і трухі, але ў адрозненне ад *Ёўніка* ён не такі брудны, бо на ім няма пласта сажы. Матэрыялізаванае аблічча П. набывае толькі тады, калі ў пуні ёсць сена. Ён нябачна сядзіць на кроквах, бэльках, назіраючы за ўсімі наведнікамі пуні, цешыцца гульнямі і бойкамі моладзі, валтузнёй і віскам катоў, якія ловяць мышэй. П. страшэнна не любіць, калі ў гнёздах выводзяцца *птушкі*. Праз шчыліны і адтуліны ў пуні П. з асалодаю палохае дзяцей і асобных прахожых ненатуральным аханнем, хрыпам і *свістам* ці жаласлівым енкам. П. здавальняецца не толькі сядзібнай, але і лугавой, лясной пуняю, абы толькі там была страха і кроквы. Дажджы, макрэча разбуральна дзейнічаюць на П. Загінуць ён можа ад *грому* і *маланкі*. Тады ён, як і *Ёўнік*, ператвараецца ў пыл.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 59.

У. Васілевіч

ПУ́ШЧАВІ́К, міфічны ўладар абмежаваных абшараў у некранутым лесе («пушчы–дрымушчы»). Уяўляўся калматым, зарослым доўгім мохам па ўсім целе, не выключаючы *носа* і *вачэй*, веліканам. Ростам ён вышэйшы за самае высокае дрэва, што дапамагае яму далёка бачыць наваколле. Праз людзей, што ўвесь час высякаюць лес, П. давялося сысці ў векавыя дубровы, і таму ён робіць адно толькі ліха і не шкадуе ні старых, ні дзяцей, ні жанчын, ні знямоглых, ні нават чалавечых памочнікаў — свойскіх жывёлаў. Калі ж нейкая істота зайшла ў пушчу, яе пагібель непазбежная, бо адным сваім выглядам П. здольны забіць ахвяру. Калі мэта была дасягнутая, П. не рагатаў, як *Лесавік*, не здзекаваўся з ахвяры, а спакойна ішоў далей, нібы зрабіў звычайную справу, выканаў абавязак. Аднак непаваротлівы, лядашчы П. кепска бачыць, што ў яго пад нагамі. Усё гэта дапамагае чалавеку ўцякаць ад П. Калі сустрэча з ім немінучая, трэба рабіць крутыя павароты ў розныя бакі і хутчэй пакідаць пушчу, за межы якой П. не адважыцца ступіць. На шчасце, П. даволі рэдкія, і шмат у якіх пушчах гаспадарылі адны толькі *Лесавікі*.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 72—73.

У. Васілевіч

ПЧАЛА́, божая казурка, ад яе карысць і людзям (*мёд*), і *Богу* (воск на *свечкі*). Пра П. створаны шэраг міфалагічных сюжэтаў, у некаторых з іх паказваецца суперніцтва Бога з *чортам* у стварэнні жывых істотаў. 1) П. утварыліся з *слёзаў* дзяўчыны–прыгажуні, якая горка плакала, седзячы на камені сярод сіняга мора. Яе слёзы расчулілі Спаса, які ішоў гэтым часам па сінім моры, і з яго слязы ўтварылася пчаліная матка; 2) Некалі Бог стварыў чмялёў, а чорт — П. Як вядома, ад чмялёў ніякага бачнага прыбытку, а ад П. вялікая карысць. Бог прапанаваў чорту памяняцца творамі, але той не згадзіўся. Тады Бог папрасіў у чорта адну П., і той даў яе. Бог падзьмуў на яе, П. стала маткаю, зазвінела, заспявала, усе П. падняліся за ёю і ўцяклі ад чорта да Бога. 3) Бог даў людзям П. і загадаў любіць і паважаць яе. П. ж кусалася, і калі яна каго ўкусіла, той паміраў. Бог угледзеў, што людзей менела, і змяніў становішча. Цяпер калі П. каго ўкусіць, то памірае сама. 4) Пра П. нельга сказаць, як пра іншую свойскую жывёлу, што яна «здохла». Трэба казаць, што «памерла», бо ў П., *голуба* і чалавека адзін дух (*душа*). 5) П. найбольш бралі мёду з красуючага збожжа. Гэта было раней, пакуль Бог аднойчы не спаткаў П. і не спытаў, з чаго яны бяруць найбольшы ўзятак. П. падумала, што Бог хоча забраць паболей мёду, сылгала Богу, што найбольш мёду з *ліпы*. Бог ведаў праўду і пакараў П.: з таго часу на ліпе ёсць мёд, а на збажыне няма зусім, хоць яна, калі красуе, моцна пахне мёдам. 6) Паводле захаванай на Гомельшчыне версіі колішняга этыялагічнага міфа, *павук* і П. былі братам і сястрой. Аднойчы калі памірала іх маці, то прыляцела *сарока* — спачатку да П., а потым і да павука, і паведаміла сумную вестку. П. адразу ж кінула сваю працу і паляцела да маці, а павук, спаслаўшыся на вялікую занятасць, застаўся за сваёй працай. За гэта маці пракляла яго, і ён вымушаны вечна ткаць сваё павуцінне і ніяк

яго не скончыць; 7) П. можна заклясці, і тады яны ператвараюцца ў восаў, якія зарываюцца ў зямлю.

Пчолы — казуркі ў вышэйшай ступені сакралізаваныя, яны Богу ахвяру прыносяць («Жоўтыя воскі — богу на свечкі»). Таму іх вулеі параўноўваюцца з божым храмам («Пчолкі гудуць, // Цэркаўку будуюць»). Разламаць вулей ці борць — ўсё роўна што разбурыць храм Божы. А загубіць рой, крадучы мёд, раўназначна забойству чалавека. За гэта меркавалася смяротнае пакаранне. Наагул П. вяліся толькі ў добрага і бязгрэшнага чалавека, ліхіх яны джаляць, самі пры гэтым паміраючы. Пчаліная матка, створаная самім Богам, у валачобных і калядных песнях атаясамляецца з Прачыстай — хрысціянізаваным жаночым персанажам, які быў тоесны хецкай Камрусэпе, старагрэцкай Артэмідзе, літоўскай Аўстэі і пад.

П. вельмі даўно ўвайшлі ў міфалогію. Найбольш раннія сюжэты зафіксаваны, відаць, у старажытных хетаў. І там П. — божая служка, толькі ёй удалося разбудзіць заснулага бога Тэлепіну, а ўсю прыроду вярнуць з зімовага анабіёзу да жыцця і плоднасці. У беларускай традыцыі гэты сюжэт у вялікім мностве адменаў разыграецца ў валачобнай і каляднай абрадавай паэзіі. Матыў пераднавагодняга разбурэння перадаецца праз вобразны шэраг «валачобнікі» — «пчаліны рой»: «Вот і пчолкі гудуць, // Валачобныя ідуць», цалкам адпаведны хецкаму міфу.

У міфапаэтычнай мадэлі свету П. стасуецца з сярэдзінай Сусветнага дрэва. Можна меркаваць і пра сувязь П. з *Перуном*. На гэта, у прыватнасці, можа паказваць павер'е, згодна з якім, каб вяліся П., трэба з разбітага навальніцай *дуба* зрабіць *крыж* і паставіць яго на пасецы.

У чарадзейных казках П. выступае як чароўны памочнік героя.

***Літ.*:** Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Гомельская вобласць. Мн., 1989. С. 183—184; Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 209; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 448—486; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 447—454; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Пчела // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 354—356; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 127—128; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 71—72; *Санько С.* Сюжэт «пра зьніклага бога»: гецка–крыўскія (беларускія) паралелі // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 5—24; *Топоров В. Н.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание: Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975. С. 28—31; *Топоров В. Н.* Из хеттско–лувийской этимологии: теофорное имя *KAMRUŠEPA* // Этимология. 1983. М., 1985. С. 146—160.

Л. Салавей, С. Санько

ПЧАЛЯ́Р, чалавек, надзелены звышнатуральнымі (знахарскімі, чарадзейскімі) уласцівасцямі ў сілу свайго прафесійнага занятку, што разглядаўся як пастаянная камунікацыя з «тагасветам», здзяйсняная з дапамогай пчолаў.

Высокі сацыяльны статус П. вынікаў як з сакралізаванага стаўлення да самой *пчалы* («вястункі Бога»), так і з вялікай каштоўнасці саміх прадуктаў пчалярства (мёд, воск), што знайшло сваё адлюстраванне ў ІІІ Статуце ВКЛ (1588), дзе галоўшчына за бортніка складала 40 коп грошай, а за селяніна толькі 25 (раздз. 12, арт. 3). Паводле народных уяўленняў, П. валодалі таемнай, прафесійнай ведай (недасяжнай большай частцы вясковай грамады), якая, апрача пчалярства, магла быць выкарыстана і ў іншых мэтах (знахарства, чарадзейства). Так, адзін з мацнейшых «ведзьмакоў»

Віцебшчыны пач. XX ст. Ціт Старасельскі (Вяліскі пав.), да якога штогод па дапамогу звярталіся каля 600 чалавек (у тым ліку месцічы і шляхта), з'яўляўся выбітным П. і трымаў каля 90 калод пчолаў. Тэзіс «П. — *знахар* (*чараўнік*)» знаходзіць пацверджанне ў этнаграфічнай фактуры канца XX ст. Так, моцныя («патомныя») чараўнікі «Сенька» і «Дзед Макар», шырока вядомыя адпаведна на Расоншчыне і Бешанковіччыне, з'яўляюцца добрымі П.

У адрозненне ад «сапраўдных чараўнікоў», што прадаюць душу «нячыстаму», П., як і іншыя прадстаўнікі «прафесійнага чарадзейства» (*пастухі*, млынары, *кавалі* ды інш.), былі надзелены пазітыўнымі якасцямі: «Пчолы водзяцца толькі ў добрага чалавека, а ліхога ня любяць» (Слуцкі пав.). Аднак для дасягнення большага поспеху ў сваёй справе П. маглі знацца з «чартамі ляснымі», якія асаджвалі раі пчол у лясныя борці, і вадзянікамі (Гарадзенская губ.).

Па звестках Е. Раманава, П. Падняпроўя яшчэ на пач. XX ст. верылі ў існаванне нейкага асаблівага «пчалінага бога», што сведчыць пра наяўнасць у архаічнай беларускай традыцыі адпаведнага міфалагічнага персанажа (магчыма, тоеснага літоўскаму богу пчолаў Bubilos'у), які ў хрысціянскія часы быў замешчаны св. Зосімам. Прысвятак у гонар св. Зосіма (30 красавіка) паўсюль на Беларусі лічыўся святам П., а сам ён, як апякун пчолаў, фігуруе ў адпаведных замовах.

Асноўны спектр магічных прыёмаў, непасрэдна звязаных з пчалярствам, быў скіраваны на ахову, захаванне раёў, павелічэнне іх колькасці і прадуктыўнасці. Так, напрыклад, каб засцерагчы пчолаў ад розных *сурокаў* і псоты, вуллі патрэбна было ставіць сярод глухой *крапівы*. А дзеля таго каб раі не адляталі з пчальніку, П. павінен быў, узяўшы жменю зямлі з сярэдзіны першай баразны, «тройчы патрусіць ёю на кожны вулей» (Віцебская губ.) або закапаць у пчальніку цвік з шыбеніцы. Паказальна, што некаторыя спосабы асаджэння рою, пабудаваныя на прынцыпах імітатыўнай магіі, мелі выразны антыхрысціянскі характар. Так, тройчы аббягаючы са сціснутымі пальцамі дрэва, дзе абсеў рой, гаспадар прамаўляў замову: «Як гэтыя пальцы да маёй далоні не прыстануць, так гэта мецішча (рой) ня ўстануць. Матка Зорка! Будзем госпада Бога брахаць і гэта мецішча абіраць» (Усх. Палессе). Аднак найбольшы эфект мелі магічныя маніпуляцыі на *Каляды*. На Палессі з тым, каб раі не блудзілі і не губляліся, былі трывалыя і меданосныя, П. гатавалі на Шчадрэц (31 снежня ст. ст.) адмысловую мядовую сыту і спажывалі яе разам з куццёй, узлезшы на «пячны стоўп» (сімвалічны цэнтр сусвету). На 12–ы дзень Калядаў імкнуліся да абеду ўсцягнуць вулей на дрэва, бо ў гэтым выпадку ў яго абавязкова мусіў сесці рой (Слуцкі пав.). Дзеля падвышэння прадуктыўнасці пчолаў абкурвалі воскам ад згарэўшай царкоўнай свечкі, трэскай дрэва, разбітага перуном, ці «пышам» — кончыкам ваўчынага носу (Віцебская губ.). З другога боку, існавалі П., якія маглі навесці згубу на пчолаў непрыяцеля, наслаўшы пчолаў–рабаўнікоў, што адбіралі мёд, ці выліўшы ў пчальнік ваду, якой абмывалі мерцвяка.

Прафесійна–магічная веда П. трымалася ў вялікай таямніцы і магла быць перададзена толькі старэйшаму нашчадку па мужчынскай лініі (прынцып ідэнтычны механізму перадачы веды «прыроднымі» чараўнікамі), што абумовіла мінімальны аб'ём этнаграфічных матэрыялаў на гэтую тэму.

У маральна–этычным аспекце паказальным ёсць пачатковае значэнне словаў «сябры», «сябрына» як таварыства П., што мелі агульных пчолаў і вызначаліся паміж сабой шчырасцю, узаемапавагай і ўзаемадапамогай нават большай, чым сярод крэўных сваякоў.

Літ.: *Гуркоў У. М., Цярохін С.* Бортніцтва на Беларусі. Мн., 1980; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. III. СПб., 1894; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Романов Е. Р.* Внешний быт быховского белоруса // Записки Северо–Западного отделения Российского географического общества. Кн. 2. 1911; *Сербаў І. А.* Вічынскія паляне: Этнаграфічны нарыс Беларускага Палесся. Ч. 1. Мн., 1928; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Moszynski K.* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

У. Лобач

ПЯКЕ́ЛЬНІКІ, нячысцікі, якія жывуць у пекле, дзе займаюцца падтрыманнем агню дзеля мучэння грэшных душ. П. мелі напалову сабачы, напалову казіны выгляд. Іх тонкая, без поўсці, накшталт кажановай, скура, а таксама доўгі хвост і сярэдняй велічыні прамыя *рогі* былі пакрыты тоўстым слоем сажы. У пякельным змроку вылучаліся белізною бялкі іх *вачэй, зубы*, доўгія іклы. Язык вогненнага колеру яны заўсёды трымалі высалапленым, і з яго, як і з ноздраў, раз–пораз аблівалі сваіх ахвяраў расплаўленай смалою і сераю. Аднастайная праца і адсутнасць вольнага жыцця развілі ў іх асаблівую жорсткасць да пакутнікаў. Перад тым як аказацца прыстаўленымі да сваёй дзейнасці, П. былі вольнымі нячысцікамі, але праз чартоўскія няздатнасці (старасць, калецтва, дуракаватасць) іх саслалі ў пекла. Сваім абліччам яны прыстасаваліся да новага жыцця: у П. ападала поўсць, замест капытоў на нагах вырасталі хваткія кіпцюры, у разагрэтых вантробах імгненна расплаўляліся камяні. Калі б П. папярэдне маглі ведаць, што з імі адбудзецца ў пекле, то ў свой час прыклалі б усе чартоўскія намаганні, каб не трапіць туды.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 36—37.

У. Васілевіч

П’Я́НСТВА, запой, зага́р. Паводле народных уяўленняў, цяжкая *хвароба*, якая сталася вынікам нерэгламентаванага (неабмежаванага) спажывання *гарэлкі* і магла скончыцца *смерцю* (самагубствам) ці вар’яцтвам чалавека. Меркавалі, што прычынай З. можа быць «налог» (*сурокі*) або *чорт*, які, з’яўляючыся «вынаходнікам» гарэлкі, пад’юшвае людзей на П. Лічылася, што менавіта ў стане алкагольнага ап’янення людзі найбольш падуладныя «нячыстай сіле» (узгадаем шматлікія сюжэты былічак пра ашуканне чортам п’яніцы: завёў у балота, прымусіў блукаць у лесе, паклаў спаць на камень замест печы і г. д.) і ўступаюць з ёй у небяспечную камунікацыю: «Запой такая хвароба, калі чалавек, які пачне піць гарэлку, та патуль п’е, покуль саўсім ускруціцца да пачне размаўляць з чартамі ды ўсялякаю нечысцю» (Слуцкі пав.).

З другога боку, п’яніца, трапляючы ў іншасвет з дапамогай алкаголю і здзяйсняючы непрагназаваныя, ненармаваныя ўчынкі, можа падманваць (перамагаць) прадстаўнікоў звышнатуральнай сферы («п’янаму і чорт дарогу саступае»). Так, у казцы «П’яніца ў раі» чалавек дамагаецца ад святых Пятра, Паўла і Іаана пропуску

ў *рай*, выкрываючы грахі кожнага з іх. Знаходзячыся ў *пекле*, герой казкі «П'яніца» становіцца прычынай з'яўлення на Беларусі *жыдоў*, выпусціўшы іх з кіпячых казаноў за пляшку гарэлкі (апошнія, як і чорт, лічыліся вынаходнікамі гарэлкі і прычынай П., што адлюстроўвала рэальную сітуацыю ўтрымання імі большасці корчмаў і шынкоў на Беларусі).

У народнай традыцыі існаваў шэраг прадпісанняў, закліканых засцерагчы ад П. і прадухіліць іншыя кепскія наступствы ад гарэлкі. Так, дзіцяці адразу пасля ягонага нараджэння націралі поласць рота кавалкам кіслага яблыка — каб малое не было ў будучым п'яніцам. Паўсюль на Беларусі існуе *забарона* піць недапітую чарку ці гарэлку, злітую з дзвюх пляшак, што можа прывесці да П. ці да атручання алкаголем. У якасці ідэальнага спосабу ўжывання гарэлкі, няздольнага прынесці шкоду, сустракаецца варыянт, які ўзыходзіць, магчыма, да рытуальных сумесных трапез дахрысціянскай эпохі: «У бяседзе за сталом... п'юць з аднае чаркі па калейцы, пачынаючы з гаспадара, ці з большага, абыходзяць усіх па сонцы, бо проці сонца гарэлка не пойдзе на пажытак, а нават зашкодзіць» (Слуцкі пав.). Каб не быць счараваным праз гарэлку і каб не «падкаснуўся ліхі», чарку, перад тым як выпіць, трэба было паставіць на мезенец і перахрысціць.

У выпадку рэальнага П. ці запою народная медыцына прапаноўвала шырокі спектр лекавых сродкаў, якія падзяляюцца на дзве асноўныя групы: здольныя выклікаць «смерць» п'яніцы або агіду ў яго да гарэлкі. У першым выпадку выкарыстоўваўся настой гарэлкі на рэчах, звязаных з *нябожчыкам* (*попел* з *валасоў* мерцвяка, медзяныя *грошы*, трыманыя ў нябожчыка ў роце).

Другая катэгорыя сродкаў складалася з агідных, неспажыўных чалавекам рэчываў, суаднесеных, як правіла, з хтанічнымі («чортавымі») істотамі. Так, у гарэлку дадавалі кaціную плацэнту, высушаную на парашок, мазгі, здабытыя ў жывой савы, мышыную кроў, конскі пот ды інш. У якасці дадатковага (узмацняльнага) сродку супраць П. і запою выкарыстоўвалі спецыяльныя замовы («хмель і віно, адступіся ад раба божага ў цёмны лес, дзе людзі не ходзяць, і коні не бродзяць, і птушкі ня лётаюць» (Хойніцкі р–н).

Смерць ад П. лічылася «нячыстай» і прыраўноўвала такіх нябожчыкаў да статуса самагубцаў або людзей, не дажыўшых свайго веку. Як і самагубцы, так і «апіўцы», пахаваныя ў межах могілак, лічыліся прычынай *засухі*, бо, паводле народных пераканнняў, і на «тым» свеце іх працягвала турбаваць смага.

Абаронцам ад запойнага П. лічыўся св. Мацей, прысвятак у гонар якога прыпадае на 10 лістапада.

Літ.: Замовы. Мн., 1992; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999; *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 1926; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998.

У. Лобач

ПЯРСЦЁНАК, упрыгожанне, пры сімвалізацыі якога вызначальнай стала форма, што аб'яднала матывы *Сонца* і *кола магічнага*, якое абараняе ад небяспечных уплываў. П. не толькі лічыўся *абярэгам* ад вонкавых шкодных уздзеянняў, але і засцерагаў ад несвоечасовага выйсця *душы*. Дарэчы, памерламу П. здымалі. Згодна з запісамі ібн Фадлана, пры пахаванні руса дзяўчына, што выпраўлялася на той свет разам з ім, перад *смерцю* зняла з

сябе бранзалеты і П. з ног. Відаць, яны перашкаджалі адыходу яе душы. З тым стасуецца і асаблівасць П., знойдзеных пры археалагічных раскопках, — большасць з іх былі няцэласныя, раз'яднаныя, разагнутыя. На Гомельшчыне забарона надзяваць *нябожчыку* П. матывавалася тым, што да яго тады на тым свеце будуць чапляцца *вужы*. У часе археалагічных раскопак курганоў XI—XII стст. знаходзяць П., падвешаныя на поясе ў якасці амулетаў.

Адно з галоўных значэнняў П. — сімвалізаваць шлюбнае з'яднанне, у пэўных сітуацыях замяшчаць саміх жаніха і нявесту. Гэтае значэнне П. хрысціянская царква не толькі прыняла, але і асвяціла сваім аўтарытэтам. У час *вяселля* П. жаніха і нявесты клалі на хустку і падымалі яе вышэй галавы; *валасы* маладой прадзявалі праз П. і крыху падпальвалі, на заручынах хлопец і дзяўчына даставалі П. з талеркі з *жытам*. Напярэдадні вяселля сяброўкі нявесты пакідалі ў яе хаце ў хусцінках свае П., каб хутчэй выйсці замуж. Згубіць заручальны П. у народным успрыманні вяшчуе нешчаслівае сямейнае жыццё і нават страту аднаго з сямейнікаў.

П. станавіўся неабходным атрыбутам многіх *варожбаў*: яго кідалі перад *люстэркам* у шклянку з вадой, клалі побач з іншымі рэчамі перад *пеўнем*, пакідалі на ноч пад падушкай. Перад Вялікім постам варылі «разгонную кашу», у якую цішком клалі П., *грошы* і крыжык. Калі П. даставаўся дзяўчыне, чакалі яе хуткага замужжа. Зачарэпнуць *кашы*, зваранай на Новы год, з П., які паклала туды гаспадыня, лічылася пажаданым на гэты раз для гаспадара, бо тады ў хаце будзе дастатак.

У народнай медыцыне праз П. даілі сурочаную *карову*, вадзілі ім вакол запаленняў і болек на скуры ды інш.

П. — адзін з чароўных казачных прадметаў: перакідванне П. з рукі на руку ўспрымалася як здзяйсненне ўсіх жаданняў. П. побач з завушніцамі прыносілі ў ахвяру культавым *камяням* і *крыніцам*.

Літ.: *Валенцова В. В.* Кольцо // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 563—566; Жыццё адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 209; Чарадзейныя казкі. Мн., 1973. Т. 1. С. 559.

Т. Валодзіна

ПЯРУ́Н (агульнаславянскае Perunъ), ***Ду́ндар***, у паганскай міфалогіі бог *грому* і *маланкі*. П. меў шмат агульных рысаў з аналагічным культам Пяркунаса у балцкай міфалогіі. Яшчэ ў індаеўрапейскай міфалогіі бог *навальніцы* звязваўся з вайсковай функцыяй. Згодна з летапісным апісаннем, у кіеўскім *пантэоне* багоў князя Уладзіміра ідал П. быў драўляным з сярэбранай галавой і залатымі вусамі. Свяшчэнным дрэвам П. быў *дуб*, а адным з атрыбутаў лічыліся каменныя *сякеры*. Знойдзеныя ў зямлі, такія сякеры раней сярод беларускіх сялян прынята было называць «громавымі» ці «перуновымі» стрэламі (гл. *Перуновы стрэлы*). На мілаградскіх гарадзішчах знойдзены маленькія гліняныя сякеркі, якія мелі ватыўнае значэнне. Культ каменнай сякеры быў распаўсюджаны ў старажытнасці ў Беларусі, Прыбалтыцы, Польшчы, Германіі, у карпацкіх гуцулаў. Яшчэ ў X—XII стст. вобраз П. у славян–паганцаў асацыяваўся з вогненнай сякерай, якая ляціць па *небе*. Да зброі П. належалі таксама *камяні* (у некаторых мясцінах перуновымі камянямі называліся белямніты). Да нашага часу валун блізу в. Расходна Сенненскага р–на мае назву «Пярун–камень». У ваколіцах Нясвіжа адно з гарадзішчаў мясцовыя жыхары называюць «Перунова

гара», блізу в. Верхаўляны ў Бераставіцкім р–не недалёка ад паганскага *свяцілішча* ёсць «Перунова поле», з якім звязана павер'е, што тут у час навальніцы ў чалавека абавязкова б'е пярун. На дне Дняпра (блізу Кіева) і ў нізоўях Дзясны знойдзены ствалы дубоў, у старажытнасці прысвечаных культу П. У ствалы дубоў былі ўбітыя адпаведна дзевяць і чатыры сківіцы дзіка (вастрыямі вонкі). На думку В. Н. Цімашчука, семантыка лічбы «дзевяць» сведчыць пра сувязь з балцкай міфалагічнай сістэмай. Па ягоным меркаванні, дуб прыплыў па Дняпры з больш паўночных раёнаў, дзе яшчэ захоўвалася балцкае насельніцтва. У літоўскіх тэкстах побач з чатырма і сямю іпастасямі Пяркунаса згадваецца яго дзевяць іпастасяў. У адным з усходнеславянскіх рукапісаў XV ст. падаецца формула «Перунъ есть многъ», гэта значыць, мае шмат іпастасяў. Ёсць падставы меркаваць, што адной з іпастасяў, своеасаблівым эпітэтам П. (а можа, і яго сынам) лічыўся *Ярыла*. Паводле шэрага крыніцаў, дзень П. святкаваўся 20 ліпеня — пазней Іллёў дзень (у каталікоў, 2 жніўня ў праваслаўных). У гэты дзень паганцы прыносілі крывавыя ахвяры. У летапісе сказана, што ў 983 г. за тыдзень да Перунова дня ў Кіеве пачалі рыхтаваць да ахвярапрынашэння «мечем жребий на отрока и девицю...» Сярод шматлікіх эпітэтаў П. у племянную эпоху на асобных тэрыторыях маглі ўзнікнуць лакальныя імёны. Разглядаючы легенду пра святога Меркурыя смаленскага, В. Ластоўскі адзначаў, што ў аснове смаленскай легенды збярогся вельмі даўні народны міф пра маладое вясновае *Сонца*, якое ў асобе ярага Грымотніка пабівае агіднага велікана — духа цемры і холаду. Блізкія асновы імёнаў Іллі Мурамца і Меркурыя дазваляюць меркаваць, што абодва яны маскіруюць сабой паганскае імя з падобнай асновай або эпітэт бога Грымотніка. Дастаткова рана адлюстраванні П. з'яўляюцца ў старажытным мастацтве, потым у рэлігійнай, а пасля і ў вайскова–дзяржаўнай сімволіцы. Яшчэ ў старажытных хетаў сустракаюцца выявы бога–вершніка Пірвы, апекуна царскай дружыны. На славянскай пасудзіне VII—IX стст. з Вышагрода–Дрвалаў (тэрыторыя Польшчы) ёсць малюнак конніка з трыма зігзагападобнымі абрысамі маланак над ім. Польскі даследнік В. Шафраньскі лічыць гэты малюнак выявай П. Старажытнаславянскую статуйку каня з касым крыжам на ёй (Опаль, Польшча) той жа даследнік звязвае з уранічна–атмасферна–астральным божышчам накшталт П.—Сварога—Дажбога ў адной асобе. Даследнікі міфалогіі Вяч. Ус. Іванаў і У. М. Тапароў прыйшлі да высновы, што хрысціянскі святы Георгій—Юры судачыняўся ў славян з абодвума героямі асноўнага міфа — з П. і *Вялесам*. Вывучэнне гісторыі паходжання беларуска–літоўскага герба *Пагоня* дае падставу лічыць, што правобразам вершніка герба быў паганскі бог *Ярыла*, цесна звязаны з культам П. У сістэме бінарных апазіцый П. звязваецца з *правымі*, верхнімі полюсамі апазіцыі, а яго праціўнік *Цмок* — з *левымі*, ніжнімі. У старажытным Кіеве ідал П. стаяў на гары, а Вялеса — унізе, на Падоле. Адно са свяцілішчаў у гонар П. знаходзілася блізу г. Ноўгарада ва ўрочышчы Пярынь. Пры раскопках было выяўлена, што цэнтральную частку свяцілішча складала прыўзнятая над навакольнай паверхняй гарызантальная пляцоўка ў выглядзе правільнага кола дыяметрам 21 м, абкружаная колавым ровам шырынёй да 7 м і глыбінёй больш за 1 м. У цэнтры кола стаяў драўляны стод

(ідал) П. Перад стодам знаходзіўся ахвярнік у выглядзе кола, складзены з брукавых камянёў. Роў вакол культавай пляцоўкі меў выгляд абадка, які нагадваў велізарную кветку з 8 пялёсткамі. У кожным такім пялёсткувыступе ў час паганскіх святаў распальвалі рытуальнае вогнішча, а ва ўсходнім гарэў «нязгасны» агонь. У летапісе пра богаслужэнне П. сказана: «Ему же яко богу жертву приношаху и агонь неугасающий за дубового древия непрестанно паляху».

На тэрыторыі Беларусі да свяцілішчаў, прысвечаных П., частка даследнікаў далучае помнік блізу в. Ходасавічы Рагачоўскага р–на. З пісьмовых крыніцаў вядома, што пры заключэнні дамоваў з Візантыяй усходнеславянскія паганцы кляліся, паводле свайго звычаю, «… оружьемъ своим и Перуном богомъ и Волосом скотьим богомъ». Мяркуецца, што П. кляліся якраз воіны княскай дружыны. Магло быць і так, што П. і яго дамінавальную ролю ў славянскім пантэоне меў на ўвазе Пракопій Кесарыйскі (VI ст.), які пісаў: «Яны (славяне і анты) лічаць, што адзін толькі бог, тварэц маланак, з'яўляецца валадаром над усім…»

***Літ.*:** *Афанасьев А.* Древо жизни: Избранные статьи. М., 1982; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Лаучюте Ю. Перунъ*, *Велесъ* и балто–славянская проблематика // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто–славянской конференции. М., 1983. С. 21—23; *Николаев С. Л.*, *Страхов А. Б.* К названию бога–громовержца в индоевропейских языках // Балто–славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 149—163; Повесть временных лет. М.; Л., 1950; *Прокопий из Кесарии*. Война с готами. М., 1950; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987; *Судник Т. М.* Материалы к бел. *p'arun*, лит. *p'arkūnas* в связи с архаичными представлениями // Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979. С. 229—234; *Судник Т. М.*, *Цивьян Т. В.* К реконструкции сюжета основного мифа в балто–балканской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца») // Этнолингвистические балто–славянские контакты в настоящем и прошлом. 11—15 декабря 1978 г. Предварительные материалы конференции. М., 1978. С. 124—131.

Э. Зайкоўскі

ПЯРЭ́ВАРАЦЕНЬ, паводле народных уяўленняў, чалавек, здольны ператварацца ў адушаўлёныя і неадушаўлёныя прадметы і зноў вяртаць свой ранейшы чалавечы выгляд. Пры неабходнасці П. можа зрабіць серыю *метамарфоз*. Здольнасцямі набываць іншы фізічны выгляд валодаюць *ведзьмы*, ведзьмакі, *чэрці*, *дамавікі*, *лесавікі*, *вупыры* ды інш. прадстаўнікі народнай дэманалогіі. Да П. нельга залічваць асобаў, што назусім перакінуліся ў іншыя прыродныя аб'екты — *дрэвы*, кветкі, *камяні*, водныя аб'екты, *жывёлаў*, *птушак*, даўшы ім пачатак, узнікненне (гэты матыў ляжыць у аснове шматлікіх этыялагічных міфаў). П. становяцца па ўласнай волі ці пад уздзеяннем вонкавай надпрыроднай сілы. М. Нікіфароўскі рабіў адрозненні паміж П. і вобаратнямі па вышэйназванай прыкмеце: П. падвяргаецца метамарфозе пад уздзеяннем сілаў звонку, вонкавага ўздзеяння, вобарацень — па ўласнай волі і здольнасці, набытай пры кантактах і дамовах з «нячыстай сілай»; ці на спрыроджаных здольнасцях, ці на набытых практыкай і перайманнем ад дасведчаных вобаратняў.

«Тэхналогія» перакідвання ў іншыя істоты ці прадметы складаная і небяспечная, яно адбываецца ў таямніцы, адзіноце, на глухім адлюддзі. Дзеля пераварочвання патрэбна перакульванне праз *нажы*, уваткнутыя вастрыямі ўверх (пяць, *сем, дванаццаць* нажоў). Дзеля ператварэння ў *ваўка*, *лісу*,

тхара дастаткова сем нажоў, дзеля перакідвання ў паўзуна, птушку, казурку дастаткова асінавага пня, калі яго не перахрысцілі пры ссяканні дрэва: чалавек хапаецца зубамі за край такога пня і імкліва перакідваецца — адразу становіцца выбранай істотай. Куляннем у адваротным напрамку праз тыя ж нажы ці асінавы пень П. можа вярнуць сабе ранейшы выгляд. Але гора яму, калі частку нажоў ці ўсе нажы хтосьці забярэ: тады перакідванне становіцца незваротным.

Па ўласнай волі П. надзвычай рэдка прыбягаюць да метамарфозы, бо кожная такая працэдура скарачае жыццё на некалькі дзён. П. становяцца дзеля карысці, нажывы (ведзьмы перакідваюцца ў *жаб*, каб адбіраць *малако* ў *кароў* ды інш.). Калі ж П. адмаўляюцца ад такой чыннасці і добрымі справамі апраўдваюць свае заганныя практыкі ў мінулым, то становяцца звычайнымі людзьмі і не маюць пакутлівага канання, як ведзьмы, *чараўнікі* ды інш.

Матывы пра П. з'яўляюцца скразнымі ў многіх жанрах беларускага фальклору — у казках, замовах, паданнях, заклёнах, прыкметах. Вельмі пашыраныя міфы пра самых вядомых беларускіх П. — *ваўкалакаў*, людзей, перакінутых у ваўкоў. Матывы метамарфозаў арганічна ўлучаюцца ў сістэму магічных уяўленняў.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 2, 3. СПб., 1893, 1902; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

Л. Салавей

ПЯРЭ́ПАЛАХ, пуд, ляк, *хвароба*, якая сталася вынікам моцнага стрэсу ў сітуацыі нечаканай сустрэчы з кімсьці/чымсьці жахлівым, страшным, невядомым; уласна спалох. Цікава, што гэтая хвароба не мае адпаведнікаў у афіцыйнай медыцыне. Сімптомы П. самага шырокага спектра — ад простага пагаршэння стану да страты мовы, цяжкіх фізіялагічных зрухаў, гарачкі ды інш. Многія прыкметы П., а таксама спосабы лячэння перасякаюцца з народнай тэрапіяй пры *суроках*, што абумоўлена іх падобнай этыялогіяй — уздзеяннем на арганізм чалавека чужога і нядобразычлівага.

У вылечванні ад «пуду» дамінуюць прыёмы вяртання чалавеку здароўя наагул, без паказання на прычыну захворвання. Гэта праўманне праз спадніцу, *хамут*, аброць, нацэленае на сімволіку другога нараджэння, прасаджванне праз ножкі *стала*, абнясенне *соллю*, змыванне *вадой*, прыгатаванай пры адпаведных рытуальных умовах, *падкурванне* і іншыя прыёмы, вытрыманыя ў рэчышчы семантыкі «выдалення» хваробы з арганізма. Даволі папулярныя пры П. «вымярэнне» хворага і далейшыя маніпуляцыі з атрыманай *ніткай*–«двайніком»: яе спальванне, забіванне асінавым калком ды інш.

Характэрныя толькі для пазбаўлення ад П. рытуальныя дзеянні, накіраваныя на верагодных «вінаватых» спалоху — *хлебам* «выкатвалі» хваробу па целе і хлеб кідалі *сабаку*, абкурвалі поўсцю той жывёлы, што напалохала, прасілі вады з рота ў чалавека, якога падазравалі ў насыланні хваробы, ды інш.

У замоўных тэкстах П., ляк персаніфікуецца, і яго воблік набывае фантастычныя характарыстыкі: «У цябе, лячэ, воўча галава, а клочана барада, саломлянае чэрава, канапляныя ногі». Перамога над лякам палягала ў паступовым парушэнні, разбіванні частак ягонага цела.

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 320; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 193—202.

Т. Валодзіна

ПЯТА́, **пя́тка**, ніжняя граніца цела чалавека, якая заканчвае сабой «сваю», у простым і пераносным сэнсе, чалавечую прастору і ў той жа час наўпрост судакранаецца з *зямлёй*, з нізам, з «чужой» і таму дзікай і неасвоенай сферай. Адсюль выразны межавы, медыятыўны характар семантыкі П. Менавіта гэтая кропка цела становіцца найважнейшай зонай кантактаў з іншым, тагасветным вымярэннем. П. у якасці аднаго з цэнтральных сімвалаў уваходзіць у шэраг рытуалаў чарадзейскай (каб стаць *чараўніком*, крыжык насілі пад *левай* П.), мантычнай (зямлю з–пад П. клалі пад падушку, каб прысніўся жаніх), любоўнай (булачкай тройчы абкружвалі вакол уласнай П. са словамі: «не пірагом, а Іванам» — і з'ядалі) і чорнай (зямлю з–пад левай П. скатвалі ў шарыкі і сушылі, каб «высах» і той чалавек) магіі. З–пад П. бралі пясок і ў народных медыцынскіх маніпуляцыях: ім сціралі бародаўкі, кідалі праз левае плячо пры замаўленні зубнога болю. Калі сённага чалавека ўзяць за П., ён, згодна з вераннямі, усё раскажа.

Дэманалагічныя персанажы вылучаюцца незвычайнай П. (у *Лесавіка* адна П. павернута наперад) або яе адсутнасцю, як у самога *чорта*. Як апавядае пра гэта легенда, у чорта пяты адкусіў *сабака*, нацкаваны *Богам*. Хадзьба пяткамі наперад успрымалася як наклікание *смерці* і прыпісвалася дэманам і *хваробам* («Падзіў, падзіў, назад пятамі не хадзі, мае Светы не дзіві»). Фразему «выверні табе пяткі» можна разумець як пажаданне ўваходу на той свет, а фактычна як насланнё смерці.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 115, 123; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 54; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 314.

Т. Валодзіна

ПЯ́ТНІЦА, жаночы дзень, якому адпавядае няцотны лік 5. П. лічылася самым спрыяльным днём для пасадкі і праполкі *цыбулі*. Але ў гэты дзень не раілі вывозіць гной, мог апусцець хлеў, жывёла перастала весціся. Вясной імкнуліся ў гэты дзень першы раз выгнаць *карову* ў поле. Катэгарычна забараняецца стрыгчы *пазногці*, каб іх не «зганяла» і не прыкідвалася панарыца; нельга заплятаць *валасы* ў *касу*, кажуць, будзе доўга балець *галава*.

Серада і П. у праваслаўных хрысціян лічацца поснымі днямі. Аднак да паста ў П. існуюць больш жорсткія патрабаванні, таму што ў адпаведнасці з евангельскай традыцыяй Ісус Хрыстос быў укрыжаваны менавіта ў гэты дзень. Тыя неймаверныя пакуты, якія ён пацярпеў за грахі чалавечыя, нарадзілі культ пакутніцы Параскевы Пятніцы (новазапаветнае грэч. παρασκευή «дзень прыгатавання, пятніца»), за хрысціянізаваным вобразам якой стаіць не сапраўды існаваўшая гістарычная постаць жанчыны, а персаніфікаванае легендарна–міфалагічнае ўвасабленне выключнага ў гісторыі чалавецтва дня. Евангельскі сюжэт стаў асновай узнікнення легендаў пра Пятніцу, якая, з аднаго боку, дапамагае тым жанчынам, якія строга прытрымліваюцца хрысціянскіх канонаў, а з другога — можа жорстка пакараць тых, хто парушае этыкетныя прадпісанні звычаёвага права. Культ Параскевы даволі пашыраны ў асяроддзі беларусаў, пра

што сведчаць шматлікія табу і прадпісанні. Напрыклад, жанчыны мыліся ў *лазні* толькі ў П. Даўней перад *Дзядамі* (суботнім ушанаваннем даўно памерлых па мужчынскай лініі) адзначаліся «*бабы*» — ушанаванне радаводу па жаночым адгалінаванні. У дзень Параскевы дзяўчаты хадзілі ў храм і прасілі ў святой сабе суджанага. Калі доўгая *засуха* выпальвала ўсё наваколле, то жанчыны з малітоўнымі словамі звярталіся да сваёй апякункі Параскевы–Пятніцы і выконвалі абрад прадзення *ручніка–«абыдзённіка»*. Некалькі жанчын збіраліся ў якой–небудзь хаце, прыносілі з сабой кужаль, пралі з яго ніткі, па чарзе ткалі ручнік, асвячалі яго ў храме, а затым распускалі і з даўжэзнай ніткай абыходзілі вакол вёскі. Уся гэта магічна–ахоўная дзея выконвалася ў П.

Аднак гэта рабілася ў выключнай сітуацыі, а вось у штодзённым жыцці існавала забарона працы ў П., бо верылі, што святым «радзіцелям» вочы кастрыцай засыпле.

Ва ўсходніх славян бытуе даволі шмат легендаў, у якіх персанаж Пятніцы мае сваю партрэтную характарыстыку. Звычайна гэта старэнькая баба, апранутая ў дзіравую світку, галава якой пакрыта рознай старызнай, з–пад якой вытыркаюцца каўтуны сівых валасоў. У беларускай легендзе яна паўстае міфалагічнай істотай, якая ходзіць па дварах і праз вокны назірае за паводзінамі жанчын.

Акадэмік Б. Рыбакоў перакананы, што напаўхрысціянская Параскева–Пятніца з'яўляецца двайніком старапаганскай багіні *Мокашы*, якая была ахоўнікам урадлівасці зямлі і шчаслівых *шлюбаў*, жаночых клопатаў, дзявочага *лёсу*. Сведчанне таму — святкаванне дня Параскевы 28 кастрычніка, г. зн. у той час, калі ва ўсходніх славян быў самы разгар Вялікай вясельніцы (часу найбольш актыўнага правядзення восеньскіх вяселляў). Пра тое, што Параскева пераняла ў Сярэднявеччы функцыі міфалагічнай Мокашы, сведчыць і яе цесная сувязь з *вадой*. Сярод усходніх славян бытуе мноства легендаў аб тым, што іконы Параскевы Пятніцы знаходзяць каля ручаін або *крыніц*, вада з якіх набывае пасля з'яўлення нерукатворнай іконы гаючыя якасці.

Існуе народная забарона купаць дзяцей у П., каб не напаў «сушэц». Калі ж маці нечакана забылася і пакупала дзіця ў П., то, каб папярэдзіць магчымае пакаранне хваробай, яна звала да сябе суседку, перадавала ёй дзіця, а сама станавілася каля *акна* ад вуліцы і чакала, калі суседка падасць ёй дзіця праз акно. Суседка ж не проста аддавала, а «прадавала» дзіця за капейку. У асяроддзі беларусаў ёсць павер'е: «Калі свята Калядаў выпадае ў П., то на той год будзе паміраць больш жанчын, чым мужчын, а калі ў *панядзелак*, то жанчыны ў тым годзе з цяжкасцю будуць раджаць».

Літ.: *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. С. 220; *Булгаковский Д.* Пинчуки. СПб., 1890. С. 181; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 182; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 129—130; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 421—425; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 379—392.

І. Крук

ПЯТРО, Пятрок, Пятроў дзень, Пятро і Па́вел, Пётра і Па́ўла, свята народнага календара ў гонар святых апосталаў Пятра і Паўла (12 ліпеня н. ст.), якія ўяўляліся памочнікамі

сялян у разнастайных земляробчых занятках летняга перыяду: у касьбе («З Пятрова дня ў полі пажня» (зялёны пакос); «Святы Пётра ў косы звоніць, святы Паўла граблі робіць»; «Святы Пятро талаку збіраў копы сена вазіць, стагі мятаць»); у працы на пашы і ў агародзе («Святы Пятрок папары барануець, поле раўнуець, грунт гатуець»; падкопваюць маладую бульбу; перастаюць матычыць *капусту*); у падрыхтоўцы да жніва («Святы Пётра сярпы вострa»). П. выступае як апякун нівы, асабліва грэчкі, якую сеюць за некалькі дзён да свята і якую ён палівае, нягодзячы адначасова і на жніве, і на касавіцы; ён спрыяе выспяванню ўраджаю: «Святы Пятро жытцо спеліць», «Святы Пятро — жыта ядро». Са з'яўленнем каласоў у злаках звязвалі ў гэты дзень (ці таксама на *Купалле*) завяршэнне кукавання *зязюлі*, якая нібыта «падавілася ячменным коласам»: «Кукуй, зязюлька, не маўчы, // А нямнога ж табе кукаваці — // Ад *Вялікадня* да Пятра, // Ад цёмнай ночкі аж да дня. // Як стане ячмень выплываць, // Кідай, зязюлька, кукаваць». На П. зязюля магла падавіцца не толькі коласам, але і *сырам*, бо са святам заканчваўся Пятроўскі пост («*Пятроўка*»), і можна было разгавецца скаромным: «Жджы Пятра — сыр з'ясі!» Наагул з зязюляю ў гэты дзень могуць адбывацца метамарфозы: «Да Пятра куе, а пасля Пятра курэй дзярэ» — згодна з народнымі ўяўленнямі, зязюля ператвараецца ў *каршуна*. Па больш раннім ці запозненым у дачыненні да дня П. замаўканні зязюлі меркавалі пра характар наступных пораў года: калі яна будзе кукаваць і пасля П. — трэба чакаць цёплай, пагоднай восені, няскорага выпадзення снегу; калі ж яна замоўкне да П. — будзе халодная восень і ранняя зіма. Метэаралагічныя і ўраджайныя прадказанні рабіліся і на падставе назіранняў за надвор'ем у гэты дзень: «На П. дождж — будзе жыта, як хвошч, ...сенакос мокры, ... на Новы год будзе страшная мяцеліца»; «Калі Пётра з Паўлам плачуць, дык людзі праз тыдзень свету не ўбачаць». Аграрна-магічная семантыка свята П. спалучалася са шлюбнай. Па заканчэнні Пятроўкі пачыналі спраўляць вяселлі: «К Пятру і дачку адбяру» або «Дзеўка хітра да Пятра», г. зн. стараецца спадабацца хлопцу, каб выйсці замуж, а пасля свята зноў мусіць чакаць, пакуль надыдзе пара сустракаць сватоў. Пераважна любоўным зместам былі напоўненыя пятроўскія песні, якія гучалі падчас гэтага свята і тэматычна працягвалі купальскія. Ва ўсходняй Беларусі на П. адбываўся абрад кумлення, калі дзяўчаты абменьваліся *пярсцёнкамі*, завушніцамі, хусткамі і на працягу года лічыліся кумамі. Гэты абрад суправаджаўся ўжываннем рытуальных страў, гуляннямі з *карагодамі*, з распальваннем вогнішчаў і гушканнем на *арэлях*, *варажбою*. Дзяўчаты ішлі ў гаі «развіваць *вянкі*», завітыя на *Сёмуху*, і, пацалаваўшыся праз іх, «кумаваліся», выбіраючы сабе сяброўку на год. У шматлікіх павер'ях, прыкметах, прыказках свята П. найчасцей стасавалася з днём *Іллі*: «Святы Пятро ўкаласіўся, а святая Ілля жыта жала»; «Пётр з каласком, Ілля з калабком»; «На Пятра — крышку хлеба напякла, на Іллю — поўну печ хлеба наллю» (г. зн. ужо напоўніцу можна спажываць плён нівы). Пра тое, што лета пачало ісці на спад, кажа прыкмета: «Пётр–Павел час убавіў, Ілля–прарок — два ўвалок». Набліжэнне восені чуецца ў прыказцы «Прыйшоў Пятрок — апаў лісток», якая мае сваё далейшае развіццё ў наступных каляндарных назіраннях: «Прыйшоў Ілля — апала два», «Прыйшоў

Барыс — асыпаўся ўвесь ліст», «Прыйшоў Спас — скіне ўсіх нас!» ды інш. Як і на Іллю, на П. дзе–нідзе асцерагаліся купацца. На Гомельшчыне сцвярджалі, што ў гэты дзень Сож адбірае 25 чалавек на ахвяру Богу. На Вілейшчыне П. лічыўся адным з памінальных дзён, калі належыць адведваць могілкі.

Літ.: *Васілевіч У*. Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 36—37; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 487—490; Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 63—64, 77, 102—103, 114—116, 127—128.

У. Васілевіч

ПЯТРОВА ПА́ЛКА, беларуская рэгіянальная (з Тураўшчыны) назва сузор'я Лебедзь — аднаго з найбольш характэрных сузор'яў летняга зорнага неба ў форме агромністага *крыжа*, утворанага купкай даволі яркіх зорак. Назва матываваная як крыжападобнай формай сузор'я, так і тым, што яно ў сучасную эпоху кульмінуе пасля паўночы ў перыяд прыкладна з *Пятроўкі* да Спасаўкі. Можа таксама разумецца як *ключ* ад нябеснага *выраю*, які, згодна з евангелічнай легендай, быў дадзены менавіта св. *Пятру*. Іншая назва — *Цароў крэст*.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 10.

С. Санько

ПЯТРОЎКА, **Пятровіца, Пятроўскі *пост***, які пачынаўся адразу пасля свята *Сёмухі* і заканчваўся на *Пятра*. Зваўся ён у народзе «Пятроўка–галадоўка», бо восеньскія запасы ў сялян ужо заканчваліся, а новы ўраджай яшчэ слаба мог накарміць («Стары хлеб паелі, а новага не нажалі»). П. выклікала асаблівую незадаволенасць у мужчын, якія называлі гэты пост «бабскім», нібыта выдуманым *жанчынамі* ад неразумення імі цяжкой фізічнай працы касцоў у гэты перыяд, бо «хто ў П. сена не косіць, той зімой у сабак просіць». Але паколькі святы Пётра ўспрымаўся вельмі строгім, які не дапускаў на *неба* ніводнага, нават найхітрэйшага, грэшніка, то парушальнікам посту ён мог адпомсціць частым *дажджом* на наступныя пасля свята тры тыдні. Праўда, пры гэтым гразь у П. абяцала ўлетку добры ўраджай. На Віцебшчыне існавала легенда, згодна з якой Хрыстос загадаў пасціць перад Пятром 12 дзён — па колькасці сваіх апосталаў, і таму мясцовыя жыхары пасцілі толькі апошнія 12 дзён. У першы ж дзень П. (так, як і ў Вялікі пост) раілі піць *гарэлку*: верылі, што праз гэта *каровы* будуць малочныя. А тым, хто не разгавеецца па завяршэнні посту *сырам* і маслам (згодна з прыказкай «Жджы Пятра — сыр з'ясі»), абяцалася не дачакацца такога ж разгавення праз год. Калі ж Пётра прыпадаў на *сераду* ці *пятніцу* (посныя дні), то разгавенне пераносілася на наступны дзень. На Гомельшчыне ў такім разе казалі, што Павел адабраў *карову* ў Пятра, і таму ў яго няма ні *малака*, ні сыру і няма чым разгаўляцца. *Пастухоў* адорвалі на свята Пятра рознымі малочнымі прадуктамі. У П. трэба было драць *ліпы* на лыка, бо пазней кара перасыхае. Паводле назіранняў сялян Усходняга Палесся, менавіта на П. *вужы* ў вялізнай колькасці выпаўзаюць і наведваюцца ў жылыя будынкі: «У П. вужы з усяго лесу сходзяцца к людзям у госці».

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 485—486.

У. Васілевіч

ПЯЧОРА, сакральнае сховішча, месца, дзе знаходзіцца ўваход у ніжні свет (падземнае царства). П. выкарыстоўвалі як *свяцілішчы*, як раннехрысціянскія

храмы, як падземныя храмы ў часы Сярэднявечча. П. вядомыя блізу Мазыра (П. «Татарскае», дзе, згодна з паданнем, загінула сотня перакопскіх татараў ад рукі харобрага Базара), блізу в. Гэдэйкі на Гродзеншчыне (пячора «Царкоўе»), паміж вв. Буды, Лазовічы і Вязоўка Кіраўскага р–на Магілёўскай вобл. (П. «Пацерабы», паводле падання, тут хаваліся *разбойнікі*), паміж вв. Сялібка і Ясны Лес (П. «Архіпава хатка», паводле падання, тут жыў народны паўстанец, які меў шайку з 12 чалавек і рабаваў паноў). Не менш за 12 культавых падзямелляў XI—XII стст. выяўлена ў Гомелі. Паміж ярамі Баярскі Спуск і безыменным — 9 пячор, 3 пячоры — на паўднёва–заходняй ускраіне старажытнага горада, на схіле берага ракі *Сож*. Знойдзены камеры з нішамі для ўстаноўкі абразоў. Пячорная царква позняга Сярэднявечча адкрыта ў 1925 г. блізу Воршы ва ўрочышчы Дубкі, якое належала Куцеінскаму манастыру. Побач мяркуецца яшчэ існаванне іншых П.

Літ.: *Даўгяла Д. І.* Аршанскія пячоры // Наш край. Менск, 1926. № 8—9, 11—12. С. 45—50; *Дучиц Л.* Сведения о пещерах Беларуси // Скелі й печери в історії і культурі стародавнього населения України. Львів, 1995. С. 36—37; Опросные листы 1924 года по Бобруйскому уезду // Архіў Ін–та гісторыі НАН Беларусі. Спр. № 69; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Виленской губернии. М. 1893; *Руденок В. Я.*, *Макушников О. А.* Первые спелео–археологические исследования в Гомеле // Гомельщина: Археология, история, памятники. Гомель, 1991. С. 55—56; *Топоров В. Н.* Пещера // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 311—312.

Л. Дучыц

ПЯЧЎРНІК, дамавы дух, які жыве ў падпеччы ці ў запечку. Аблічам нагадвае *ката*, толькі ходзіць на задніх лапах, хоць чалавеку стараецца не паказвацца. Уяўляўся, як і *Дамавік*, апекуном дома, дзе ён жыў. У знак пашаны гаспадыня на ноч выстаўляла на *печы* пачастунак П.: рэшткі вячэры або *малако*. Калі ж да яго паставяцца без належнай увагі, П. ад суму, помсты ці крыўды будзе некалькі начэй запар выць і крычаць у коміне, грукатаць уюшкаю. Маючы здольнасць прадбачыць бяду і непрыемнасці ў гаспадароў дома, П. пачынае пасоўваць мэблю, скідваць і разбіваць *посуд* і тым самым папярэджваць іх пра небяспеку. Але бывае, што П. ахвочы і пажартаваць: зносіць патрэбную рэч са звычнага месца ў іншае ці хавае яе. П. згадваўся на Маладзечаншчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 560—561.

У. Васілевіч

РАБІ́НА, (г)арабіна, дрэва, якое шырока ўзгадваецца ў легендах і баладах з матывам метамарфозы: у яе пертвараецца заклятая нявестка, яе забараняецца ссякаць ці наносіць шкоду. У сваю чаргу ў беларускіх легендах Р. вырасла з крывавых слёз Евы, калі тую Бог выгнаў з *раю*. Медыятыўныя якасці Р. абумовілі павер'і, згодна з якімі гэтае дрэва надзялялася здольнасцю «ўспрымаць» *хваробы* і пераносіць іх. Разам з тым за сваё пашкоджанне Р. як быццам помсціла, насылаючы тыя хваробы, якія былі перанесены на яе *знахарам* з хворага чалавека, і нават раптоўную *смерць*. Адмаліцца можна было, стаўшы перад ёй на калені, абдымаючы і цалуючы са словамі адмысловай замовы. *Чырвоны* вогненны колер ягад Р. і яе лісце крыжападобнай формы забяспечылі выкарыстанне гэтага дрэва ў якасці надзейнага *абярэга*. Ударыўшы рабінавай палкай *ваўкалака*, як лічылася, можна было вярнуць яму чалавечае аблічча. Разам з тым Р. засцерагаліся трымаць у хаце, баючыся, каб не завяліся плюсклы. Існавала павер'е, што даўней ягады Р. былі вельмі смачныя, але *чорт* апаганіў іх, каб нанесці людзям шкоду, ад таго яны зрабіліся горкімі. Магчыма, менавіта таму не раілі есці ягад Р., бо гэта, маўляў, выклікае нясцерпны зубны боль. Спажываць іх дазвалялася толькі пасля таго, як яны добра прамерзнуць.

Архаічным уяўляецца і далучэнне Р. да Сусветнага дрэва з даволі рэдкім яго ўспрыманнем як «нешчаслівага дрэва»: «Рабіна — дзерава нешчаслівая, // З–пад камля рабіну вадой мыіць, // Пасірод рабіны черві точуць, // А з макушкі рабіну птіцы клююць».

Выкарыстоўвалася Р. і ў народнай метэаралогіі. Так, багаты ўраджай ягад Р. паказваў або на вельмі мокрую восень («калі чырванеюць арабіны, то вада пойме аглабіны»), або на цяжкую (марозную) зіму. Заўважана, што ў год, калі не спеюць ягады Р., не бывае ні добрага лета, ні цёплай восені. Менавіта неабходнасцю даспельвання ягад Р. у народзе тлумачылі так званую *рабінавую ноч*, ноч са страшнымі навальніцамі ў канцы кожнага лета. Магчыма, гэтая акалічнасць разам з чырвоным колерам ягад і крыжападобным лісцем зблiжаюць Р. з *Перуном*, як у сваім часе лічыў А. М. Афанасьеў (параўн. загадку: «Паверх лесу агонь гарыць» з адгадкай «Рабіна»).

Літ.: Загадкі. Мн., 1972. С. 66; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 150—151, 220—221; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 132; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. М., 1998. С. 92—95; *Топорков А. Л.* Рябина // Славянская мифология. М., 1995. С. 342—343.

М. Малоха, С. Санько

РАБІ́НАВАЯ НОЧ, **арабі́навая ноч, вераб'і́ная ноч**, навальнічная ноч, якая абавязкова чакаецца ў канцы лета (у спасаўку, паміж *Іллём* ці Барысам і Вялікай Прачыстай або паміж

Вялікай Прачыстай і Ражством Божай Маці). На працягу ўсёй Р. н. неба страсаюць грымоты, бліскаюць *маланкі*, лье праліўны *дождж*, дзьме страшэнны *вецер*, узнікаюць *віхоры*. Згодна з народнымі павер'ямі, у гэтую ноч з *пекла* на свет выходзілі ўсе ліхія сілы, якія нібыта спраўлялі сваё галоўнае гадавое свята. Паводле адных меркаванняў, у Р. н. розная нечысць страшыла хрышчоных людзей, паводле другіх — наадварот, усе стыхіі прыроды яднаіся, каб знішчыць нячыстую сілу, што распладзілася пасля *Купалля* за лета і бясконца шкодзіла людзям. Кожны забіты ці пакалечаны ў гэтую ноч перуном лічыўся нядобрым *чараўніком*. Каб *маланка* не спаліла хату ці іншыя пабудовы, у Р. н. вывешвалі своеасаблівы *абярэг* — непамыты велікодны абрус, у некаторых мясцінах пад страху прывязвалі *чырвоныя ніткі*. На Палессі верылі, што ад моцнай буры ў гэтую ноч рабчыкі разляталіся па ўсім лесе і да самага такавання жылі па адным. Меркавалася, што *навальніца* ў Р. н. нібыта патрэбна для даспявання ягад на *рабіне*; калі ж ягады не спелі — чакалі благога заканчэння лета і халоднай восені.

Літ.: *Агапкина Т. А.*, *Топорков А. Л.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 230—253; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 497, 504—507; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 220; *Коваль У. І.* Да паходжання фразеалагізма «рабінавая (вераб'іная) ноч» // Беларуская лінгвістыка. Вып. 43. Мн., 1995; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 132—133; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. М., 1998. С. 94—95.

У. Васілевіч

РАБРО, частка цела, звязаная з увасабленнем моцы, плоднасці. У беларускай традыцыйнай культуры знайшоў адлюстраванне біблейскі сюжэт аб стварэнні Евы з Р. Адама, дзе гэта частка цела сімвалізуе жыццесваральную моц. Р. як увасабленне фізічнай магутнасці выступае ў сюжэце пра чортава Р. у *асілкаў* — крыніцы іх дужасці. *Чортавы рэбры* ў асілкаў былі «бы абручы кругом», па адной з версій — не ва ўсіх. Яно з'яўляецца, калі *чорт* прыносіць нехрышчанае дзіця сваёй жонцы, каб яна «здаіла» малако, якое не п'е таксама ў гэты час народжанае чарцяня. Калі чорт нясе немаўлятка, ён перавязвае дзіця паміж грудзьмі і жыватом сваім поясам, які ў час хрышчэння цвярдзее і ўтварае новую пару рэбраў. Тут відавочна прысутнічае сувязь асілкаў і нячысцікаў, прычым Р. можа разглядацца як парадыйная травестызацыя боскага антрапагенічнага акта.

Існавала таксама павер'е, што чалавек з няпарнай колькасцю Р. ніколі не ажэніцца.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 179; Легенды і паданні. Мн., 1983; Міфы Бацькаўшчыны. Мн., 1994.

І. Вуглік

РАБЫ́, **пяро́сты, страка́ты**, у беларускім фальклоры з'яўляецца, як правіла, азнакай хтанічных істот, належыць да свету памерлых, нячыстай сілы. Дастаткова ўзгадаць стракатых *птушак* (*зязюлю*, *ластаўку*, *сароку* ды інш.), што маюць дачыненне да свету памерлых. *Кот* жа з *сабакам* маюць блізкія стасункі з *Дамавіком*. У беларускіх павер'ях, напрыклад, у пярэстага сабаку ператвараюцца дамавік або *ведзьма*. Відавочная сувязь стракатасці і *каня*: існуе павер'е аб сувязі такога каня з *Хлеўнікам*. Вядомая і забарона на выкарыстанне

рабых коней у вясельным поездзе. Цікава, што каб пазбегнуць нараджэння рабых *авечак*, забаранялася на працягу ўсіх *Калядаў* (ад Раства да Вадохрышча) лапіць *адзенне*. Тут мы таксама маем яскравы прыклад «нячыстасці» стракатасці, яе апазіцыйнасці ўсяму чыстаму, жывому, светламу і добраму. Дарэчы, прыналежнасць адзнакі пярэстасці да *змяі* (параўн. палескую назву *вясёлкі* — *Цмок*) і хатняе жывёлы можа сведчыць аб рэштках «асноўнага міфа» — барацьбы Грымотніка са Змеем за статак.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 355; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павері і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С.133—134; *Невская Л. Г.* Представление о пестроте в языке и фольклоре // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто–славянской конференции. М., 1983. С. 35—38; *Невская Л. Г.* К типологии пестрого в балто–славянском // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии и категория посессивности. М., 1986. С. 84—90; *Невская Л. Г.* Лит. *margas* (семантические связи постоянного эпитета) // Славянский и балканский фольклор: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1989. С. 130—136; *Невская Л. Г.* Пестрое в балто–славянском: семантика и типология // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 88—100.

Ю. Драздоў

РÁГÁНА, ст.–бел. і бел. дыял. назва *ведзьмы*. Паходзіць ад літ. rãgana «ведзьма, чараўніца», звязанага з літ. regěti, лат. redzēt «бачыць, спазіраць». У беларускіх казках вядомы жаночы персанаж, імя якога ўяўляе пэўную білінгву — «ведзьма–рагана», функцыі якой аналагічныя функцыям *ведзьмы* або *Бабы Ягі* ў казках падобнага кшталту.

С. Санько

РАГВАЛОД, першы вядомы нам полацкі князь, якога «Аповесць мінулых гадоў» узгадвае пад 980 г., калі ён быў забіты будучым кіеўскім князем Уладзімірам Святаславічам. Нібыта празрыстая этымалогія імя Р.: Рогъволодъ — «той, хто валодае рогам», давала падставы некаторым даследнікам, напрыклад Б. Рыбакову, сцвярджаць яго славянскае паходжанне. Але з большай упэўненасцю можна казаць, што Р. быў варагам, аб чым пераканаўча сведчыць летапіс: «Рагвалод прыйшоў з–за мора і трымаў уладу сваю ў Полацку». Гэта ж сцвярджае і нарвежская сага аб Ragnheiðr, якая была дачкой Ragnvaldr'a з Palteska. Гэтыя імёны і назва — скандынаўскія варыянты імёнаў дзейных асобаў нашай гісторыі. Беларуская традыцыя ведае і іншае вымаўленне імя полацкага князя — Рогвальд, што значна бліжэй да скандынаўскага варыянта. Дадамо, што сярод нарвежскіх і шведскіх конунгаў было распаўсюджана імя Ragnvaldr. Можна выказаць меркаванне (С. Санько), што ўсе гэтыя імёны маюць першы кампанент, які тоесны з паўночнагерманскім ragnar «багі», якое, імаверна, стасуецца з літ. regěti, лат. redzēt «бачыць, сузіраць», адкуль літ. rãgana, бел. дыял. рага́на «ведзьма, чараўніца». Такім чынам, у аснове разгляданых імёнаў ляжыць сема «прарочы дар, дар прадбачання» — *ragn–, агульная для балтыцкага рэгіёна, і азначаюць яны «той, хто валодае *ragn'–ам, дарам прадбачання, вешчавання» (параўн. яшчэ літ. rãginimas «абвестка, позва»). Заўважым, што гэты ж кампанент уваходзіць і ў склад імені дачкі Р. Рагнеды.

Але ж чаму імя Рагнеды не патрапіла пад значную славянскую апрацоўку, а імя князя было поўнасцю перапрацавана на славянскі манер — Рагвалод? Яшчэ з неалітычных часоў

у Еўропе рог лічыўся сімвалам плоднасці і багацця, з чым можна параўнаць і беларускую казачную формулу «з рога ўсяго многа». Імя Р. сведчыць аб тым, што славянскае насельніцтва Полацка прыпісвала свайму князю рытуальна–рэлігійнае трыманне плоднасці прыроды і дабрабыту народа, што паказвае сакралізацыю княскай улады. Захаваліся тапанімічныя аб’екты, звязаныя з імем Р., як, напрыклад, гара Рагвалода.

А. Прохараў, С. Санько

РАДА́Р, легендарны князь, якому паданне прыпісвае пабудову Камянецкай (Белай) вежы і ўзнікненне ракі Заходні Буг. Паводле падання, Р. раней быў *кавалём* і толькі потым яго абралі князем. А ў караля Ляха (выразны эпонім ляхаў) быў змей Крагавей, які панадзіўся есці людзей і губіць жывёлу ў валоданнях князя Р. Тады Р. пабудаваў каменную вежу, і калі змей у чарговы раз з’явіўся, князь прапанаваў яму пралізнуць тры дзверы і з’есці яго самога. Калі Крагавей пралізнуў дзверы, Р. учапіў яго за язык кляшчамі і пачаў біць молатам, а ягоная дружына запрэгла змея ў саху. Р. пачаў араць на змеі, а калі дайшлі да ракі, загадаў: «Гайда, бух!», каб той кінуўся ў раку. Але ж у гэты час змей вырваўся, утапіўшы саху, жалезныя лемяхі якой, паводле падання, тырчэлі з вады яшчэ доўгі час. Напалоханы змей прыбег пад гару, на якой жыў Лях, і памёр, толькі ў паплоху паспеў крыкнуць словы Р.: «Помні, ляша, па Бух наша!» З тых часоў мяжа з Польшчай пралегла па Бугу (Буху). А пабудаваная Р. вежа дагэтуль стаіць у горадзе Камянцы.

Паданне было запісана дастаткова позна. Тым не менш няма падставы лічыць яго наўмыснай падробкай ці позным па часе стварэння. Паданне зафіксавала вельмі старажытныя міфалагічныя матывы, якія, аднак, маюць выразную раннесярэднявечную афарбоўку і прывязаныя праз «народную этымалогію» да двух канкрэтных геаграфічных аб’ектаў. Так, аўтар (ці аўтары) былі, безумоўна, знаёмыя з вядомым у Сярэднявеччы польскім міфам пра *Цмока*, які жыў калісьці ў пячоры пад гарою, на якой стаіць сучасны Вавель у Кракаве. Параўнальна познім з’яўляецца і тое, што паданне мае добра вызначаную этнічную і патрыятычную афарбоўку. Але падмурак падання складае старажытны міфалагічны матыў пра каваля, які перамагае Змея (*Кузьма і Дзям’ян*, ці Кузьмадзям’ян, Мікіта Кажамяка). Амаль такое ж паданне, толькі больш ранняе, існуе пра стварэнне Зміевых валоў на поўдзень ад Кіева. Гэты сюжэт вядомы і ў чарадзейных казках.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 82—83.

А. Прохараў

РА́ДАЎНІЦА, **Ра́дуніца, Ра́дуніцкія Дзяды́, Вялі́кдзень мёртвых** і інш., язычніцкае веснавое свята ўсходніх славян (беларусаў і рускіх), звязанае з культам продкаў, дзень памінання памерлых. У беларусаў было вядома яшчэ пад назвай «снеданне па радзіцелях». Адзначалася ў праваслаўных на 9–ы дзень пасля *Вялікадня*, у *аўторак* на Фаміным тыдні, непасрэдна на могілках. У некаторых мясцінах Р. дзялілася на «жывую» (у *панядзелак* маліліся за жывых) і «мёртвую» (у аўторак паміналі памерлых). Паходжанне слова Р. выводзяць ад розных слоў: ад ст.–гр. ῥοδωνιά «ружавы куст, дзень ружаў; свята памінання памерлых», літ. raudà «плач з галашэннем», raudìnė «малітва з плачам і галашэннем па памерлых», ад агульнаславянскіх слоў «род» або «рад», ад імя міфічнага бога

Рады і г. д. З увагі на арэал бытавання слова (адсутнічае на Украіне), яго семантыку і супадзенне найбольш характарыстычных элементаў абраду ў беларусаў і літоўцаў самай імавернай здаецца балтыйская этымалогія. На Р. кожная сям'я ішла памінаць родзічаў спачатку ў царкву, а потым на могілкі, дзе прыводзілі ў парадак магілы блізкіх. Рассцілалі на насыпе абрус і пачыналі памінальную трапезу, якая нагадвала старажытную язычніцкую трызну. Гаспадыні клапаціліся, каб у гэты дзень нагатаваць як мага больш страваў — так званыя «грыбкі» (тоўстыя *бліны* з пшанічнай мукі, на масле і яйках), *яйкі*, *пірог* з яйкамі, грэчневыя бліны, *мёд*, тварог, *каўбасы,* смажанае мяса, вяндліна ды інш. Крыху ад стравы (фарбаваныя яйкі, куцця, мяса) і *гарэлкі* пакідалі «для мёртвых». Яйка на магілу клалі як магічны сродак. Лічылася, што такім чынам можна часова ажывіць мёртвага. У размовах успаміналі нябожчыкаў, часта гучалі галашэнні. Рэшту памінальных страў раздавалі *жабракам*. Правядзенне Р. заканчвалася бяседай дома ці ў карчме, згодна з народнай прыказкай: «На Радаўніцу да абеду пашуць, па абедзе плачуць, а ўвечары скачуць». У некаторых мясцінах Палесся Р. падмянялася т. зв. «Наўскім вялікаднем» (вялікаднем мёртвых), які адбываўся ў *чацвер* велікоднага тыдня. На ўсходзе Беларусі функцыю Р. выконвалі летнія (траецкія, сёмушныя) дзяды. У некаторых рэгіёнах Р. спраўлялі толькі жанчыны. Дзе–нідзе Р. мела назоў «грэць бацькоў». У памяць кожнага памерлага разводзілі вогнішча. Праз вогнішчы скакалі, на іх пяклі яешню. Яшчэ ў пачатку XX ст. на Чэрвеньшчыне і Дзісеншчыне захоўваўся звычай — перш чым ісці на магілы сваіх блізкіх, людзі заходзілі на курганныя могільнікі (магілы сваіх далёкіх продкаў). Курганы падсыпалі, на іх вяршыні закопвалі пятку афарбаванага яйка і пакідалі крыху ежы. Бывала, разводзілі вогнішчы або высыпалі на вяршыні курганоў вуголлі, прынесеныя з *печы* з дому. *Гаршчок*, у якім неслі вуголлі, разбівалі ўшчэнт. Археолагамі на курганах XI—XII стст. зафіксаваныя сляды памінання продкаў у часы позняга Сярэднявечча і да XX ст. (Сухая Гара Лагойскага, Маяк Бабруйскага р–наў ды інш.). На Лепельшчыне яшчэ ў канцы XIX — пачатку XX ст. у гэты дзень моладзь прыбірала курганы зелянінай і потым вадзіла з песнямі *карагоды*. Аб колішніх святкаваннях Р. на курганах сведчаць назвы курганных могільнікаў — Карагодзіца, Гуслішчы, Цымбалы, Дудкі. У некаторых мясцінах на *Сёмуху* падмяталі магілы бярозавым венікам для *лазні* — «парылі» нябожчыкаў (звычай, вядомы таксама паўднёвым рускім).

На тэрыторыі дрыгавічоў захаваўся звычай навальваць на свежую магілу дубовую калоду — *прыкла́д*, і пазней, толькі на Р., побач ставілі высокі драўляны *крыж*.

На Р. у многіх мясцінах адбываліся кірмашы. Гандлявалі ў асноўным пернікамі, абаранкамі, *гарэлкай*, *півам*. У гэты дзень забаўляліся біццём яек. Яйкі крыжападобна качалі па магілах.

Правядзенне ўсіх рытуалаў накіроўвалася на тое, каб залагодзіць душы продкаў, заслужыць іх спрыянне.

З днём правядзення Р. звязваліся разнастайныя народныя назіранні і павер'і. Калі яе прыход супадаў з маладзіком — чакалі добрага ўраджаю; калі ж *Месяц* быў у апошняй квадры — прадказвалі няшчымніцу. На Р., звязаную з культам нябожчыкаў, не пажадана было нічога садзіць і сеяць, але ў панядзелак на «жывую Р.» гэта, наадварот, было пажадана

рабіць. У Свіслацкім р–не кідалі тры разы яйка цераз гумно так, каб яно не разбілася, тады збожжа будзе добра захоўвацца. У народзе верылі, што гаспадыня, якая першая згатуе вячэру, з дапамогай *Бога* і душ памерлых першая скончыць жніво; той, хто першы з’явіцца на Р. на могілкі, пачуе ад крэўных нябожчыкаў таемную параду, як здабыць схаваны *скарб*.

Магчыма, запачаткоўвалася нейкая тэндэнцыя да персаніфікацыі гэтага свята, пра што могуць сведчыць прымаўкі накшталт рус. «Расплакалась, как усопшая Радуница».

Правядзенне абрадавых рытуалаў на Р. калісьці было накіравана на тое, каб залагодзіць душы продкаў, заслужыць іх спрыянне ў жыцці і ў гаспадарцы. Трывалае існаванне Р. і ў наш час тлумачыцца душэўнай патрэбаю жывых ушанаваць памяць памерлых.

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 100—101; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 56—57; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 591—592; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 356—357; *Касьпяровіч І.* Вывучэнне валатовак на Чэрвеньшчыне // Наш край. 1929. № 4/43. С. 67; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер’і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 134; *Лаучюте Ю. А.* Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982. С. 127—129; Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986. С. 36—40; *Савін Н. І.* Раскопкі курганоў у Дарагабускім і Ельнінскім паветах Смаленскай губерні //Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. ІІ. Працы археалагічнай камісіі. Т. 2. Менск, 1930. С. 243; *Седакова О. А.* Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ „заложных“ покойников» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 123—130.

У. Васілевіч, Л. Дучыц, С. Санько

РАДЗІ́М, эпанімічны продак славянскага племені *радзімічаў*. У «Аповесці мінулых гадоў» захавалася паданне, паводле якога «ад ляхаў» (палякаў) прыйшлі два браты — Р. і Вятка. Р. пасяліўся на рацэ *Сож* і ад яго пайшло племя радзімічаў.

Імя Р. лічыцца скарочанай формай імя Радзімер або Радзімір (М. Фасмер). Аднак гіпотэза гэта абапіраецца на само па сабе спрэчнае супастаўленне польскага тапоніма Radom з nom. pr. Radomъ < Radoměrъ, паколькі не знаходзіць надзейнай падтрымкі ў мадэлі ўтварэння скарочаных формаў ад двухкампанентных імёнаў: параўн. Славамір > Слава, Уладзімер > Уладзя (Владимир > Володя), Казімір > Казік і да г. п.

Іншая магчымасць этымалагізацыі імя Р. палягае на супастаўленні яго з літ. radìmas «знаходка». На верагоднае балцкае паходжанне Р. можа паказваць як мясцовасць, адкуль ён прыйшоў у Пасожжа (з захаду, з зоны інтэнсіўных балта–заходнеславянскіх кантактаў), выразны балцкі рэчавы комплекс у багата якіх радзіміцкіх пахаваннях, так і адчувальны дагэтуль балцкі субстратны лінгвістычны фон на былых радзіміцкіх землях. Семантыку імя Р. у нейкай ступені падтрымлівае імя героя казкі «Шкляныя горы» — Іван Знайдзён, запісанай у некалькіх варыянтах у Чэрыкаўскім павеце Магілёўскай губерні, г. зн. на карэнных радзіміцкіх землях.

А. Прохараў, С. Санько

РАДЗІ́МЕЦ, паду́чка, эпіле́псія, *хвароба*, а таксама дэман, які, трапіўшы ў чалавека, «кідаў» яго на зямлю і прыносіў невыносныя пакуты. У XIX ст. дзіцячыя паралюшы, якія суправаджаліся эпілептычнымі прыпадкамі, як прыродныя, так і атрыманыя падчас *родаў*, — з’ява вельмі пашыраная: «У чалавека хоць адзін радзімец бываець, чалавек без радзімца не паміраець». Адсюль і найменне

хваробы — радзімая, дзецкая, маладзенец ды інш. Адсутнасць сталых уяўленняў пра этыялогію хваробы, эмацыйна няпростае ўспрыманне яе праяваў і амаль адсутнасць поўнага вылечвання дарослых прадвызначыла паралельнае існаванне ў складзе найменняў эпітэтаў–маркёраў «божы» і «чорны, ліхі»: божа слабасць, чорная немач, ліхая хвароба ды інш.

З народнамедыцынскіх захадаў вылучаюцца дзеянні, накіраваныя на камунікацыю з самім хваробатворным дэманам: хворага паілі *соллю* з *мёдам* са словамі: «Які ты пан, такая табе чэсць»; клалі дзіця пад ночвы і білі над ім *гаршчок*, каб перапалохаць Р.; «калі радзімчык з'яўляўся ў госці, трэба хутчэй высадзіць дзіця за *акно*. Радзімчык, пачуўшы за акном яго крык, пойдзе шукаць дзіця, а пакуль ён будзе выходзіць за *дзверы*, дзіця трэба хутчэй узяць назад і зачыніць акно. Радзімчык і будзе шукаць яго на двару, потым пойдзе па другіх хатах, пакуль не знойдзе сабе другога». Практыкавалася «забіванне» Р. у зямлю *нажом*, які ўтыкалі над галавой хворага, што біўся ў канвульсіях; параўн. і ўбіванне на тым месцы асінавага калка і накрыванне яго *патэльняй*; утыканне ў дзверы *іголкі* ці шпількі.

Увасабленнем хваробы, своеасаблівым «двайнікам» хворага станавілася *кашуля*, скінутая ў час прыступу, або мерка, знятая з хворага. І таму такую кашулю знішчалі — спальвалі ў *печы*, перакідвалі праз страху на захад і ў тым месцы, дзе звальвалася, закопвалі ў зямлю, забівалі асінавым калком на *ростанях*, яе прасоўвалі праз комін і пакідалі на гарышчы, адносілі на могілкі, ёю падкурвалі дзіця, раскрыжоўвалі на сцяне, прыбіўшы цвікамі. Хвароба наагул разумеецца як адступленне ад нормы, і таму вяртанне да «правільнага ўзору» і суразмернасці таксама ўлучае вымярэнне хворага з надзеяй на перарастанне старой, «хворай» меркі — мерку з завязанымі адпаведна суставам вузельчыкамі забівалі разам з *валасамі* і *пазногцямі* ля дзвярэй ля рысы адпаведнага росту.

І ўсё ж Р., асабліва ў дзяцей, больш усведамляўся як невылечная хвароба, ад якой пазбавіцца амаль немагчыма, і таму лячэнне замянялася імітацыяй *смерці* хворага і яго новым нараджэннем. Маці клала дзіця ля *парога* і голая пераступала праз яго, садзілася яму на твар са словамі: «Чым цябе радзіла, тым і адхадзіла», параўн. таксама змяшчэнне пад карыта, перацягванне праз падкоп у мяжы ды інш. Імітаванне смерці хворага — накрыванне яго белай пасцілкай, запальванне *грамнічнай свечкі*, цішыня — накіроўваліся таксама на падман Р., які пойдзе сабе шукаць новую ахвяру. Асаблівае месца ў пазбаўленні ад Р. займаюць атрыбуты смерці, прыналежныя да *нябожчыка* рэчы: насілі на шыі стужку, якой звязвалі ногі нябожчыку, мазалі хворага яго потам, клалі ля парога, каб праз яго перанеслі труну, спалі на *ручніку*, на якім апускалі труну ў магілу, ды інш.

Пры Р. верылі ў памочнасць кацінай крыві, настоеных на спірце голых мышанят, сэрца голуба, шмараванне скроняў крывёю кажана, пупавіны кабылы–першародкі, якой абвязвалі хворага, шкуркі крата ды інш.

Р. часта згадваюцца ў праклёнах, накшталт: «Замардуй, загадуй, закалаці вас трыста радзімцаў і з радзімчыкамі!»

Літ.: Выслоўі. Мн., 1979. С. 205; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 211; Замовы. Мн., 1992. С. 563—564; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 290—294; *Янчук Н.* По Минской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1. М., 1889. С. 215.

Т. Валодзіна

РАДЗІ́МІЧЫ, племя, якое жыло на рацэ Сож і на паўднёвым усходзе сучаснай Беларусі. «Аповесць мінулых гадоў» данесла да нас урыўкі некаторых звязаных з Р. паданняў, якія існавалі ў кожнага племені. Гэта паданне аб першапродку племені *Радзіме* і прымаўка, якая склалася пасля паразы Р. у вайне з Кіевам: «Пішчанцы (частка племені Р., што жыла на рацэ Пішчане) ад воўчага хваста бегаюць» (Воўчы Хвост — ваявода кіеўскага князя Уладзіміра Святаславіча).

Акрамя гэтага, у «Аповесці» дастаткова падрабязна і яскрава апісваюцца паганскія звычаі Р., прычым летапісец спрабуе паказаць іх дзікунства ў параўнанні з хрысціянскімі звычаямі: «А радзімічы, вяцічы і северане мелі агульны звычай: жылі ў лесе, як і ўсе звяры, елі ўсё нячыстае і срамасловілі пры бацьках і пры нявестках, і шлюбаў у іх не было, але ладзіліся ігрышчы паміж вёскамі, і сыходзіліся на гэтыя ігрышчы, на пляскі і на ўсялякія д’ябальскія песні, і тут выкрадалі сабе жонак па дамове з імі; мелі ж па дзве і па тры жонкі. І калі хто паміраў, тады спраўлялі па ім трызну, а потым рабілі вялікае вогнішча і клалі на гэтае вогнішча памерлага, і спальвалі, а пасля, сабраўшы косткі, укладалі іх у невялічкую судзіну і ставілі на стаўпах уздоўж дарог, як гэта робяць і цяпер вяцічы. Гэтага ж звычаю трымаліся і крывічы, і іншыя паганцы, няведаючы закона Божага, але самі сабе ўсталёўваючы закон».

***Літ.*:** Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 211.

А. Прохараў

РАДЗІ́МКА, **чорны знак**, у вераваннях сімвал пазначанасці вышэйшай істотай. Лічылі, што калі ў чалавека шмат Р., асабліва там, дзе ён іх не бачыць, то будзе шчаслівы.

З’яўленне радзімых плямаў звязвалі з тым, што цяжарная жанчына ў час надзвычайных падзей, часцей *пажару*, схапілася за тое ці іншае месца на целе. Там у дзяцяці з’яўлялася Р. Чырвоныя Р. зводзілі, абводзячы іх рукой *нябожчыка*.

Літ.: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 248; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 129.

Т. Валодзіна

РАЗБОЙНІК, **рабаўні́к**, вобраз беларускага фальклору і мікратапанімічных паданняў. Эпічны вобраз Р. вельмі папулярны ў сярэднявечных паданнях аб заснаванні беларускіх гарадоў. Так, паданні сцвяржаюць, што назва Менска пайшла ад імя Р. Мянеска (Менеска); Ваўкавыска — ад спалучэння імёнаў забітых тут Р. Волака і Візэка; Магілёва — ад «магілы льва», дзе пахаваны Р. *Машэка*; Брагіна — ад фразы «бра гінь» («брат, прападай»), якую сказаў адзін з Р., забіўшы другога. Імёны Р. у некаторых выпадках прывязаны праз «народную этымалогію» да наймення горада. Гэта вельмі добра бачна, калі мы ведаем сапраўднае паходжанне назвы горада, як, напрыклад, у выпадку з Менскам, назву якому дала рака Менка, і сведчыць аб дастаткова позніх, сярэднявечных умовах узнікнення гэтых легендарных вобразаў.

Шмат мясцовых назоваў паданні таксама звязваюць з дзейнасцю Р. Так, пра гару Гарадок блізу в. Марцінаўка на Чэрвеньшчыне распавядаюць, што яна была ўзведзена Р. і яны стала там жылі. Паміж вёскамі Ясны Лес і Сялібка Бабруйскага р–на ёсць пячора пад назвай Архіпава Хатка. Паводле падання, тут жыў Р. Архіп са сваёй шайкай з 12 чалавек, і яны рабавалі паноў. Падобнае паданне існуе і пра *пячору* пад дубам ва

ўрочышчы Пацерабы паміж вёскамі Буда, Лазовічы і Вязаўка Кіраўскага р–на. У гэтай пячоры нібыта хаваліся Р. Такія паданні вядомыя і ў іншых мясцінах. Ёсць згадкі пра лес пад назвай Татарка, нібыта там жыла разбойніца–татарка. Яна забівала людзей, якія праязджалі тут. Потым адзін жаўнер забіў разбойніцу, і яна расцяклася смалой.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 266, 268, 274—278; Опросные листы 1924 года по Бобруйскому уезду // Архіў Ін–та гісторыі НАНБ. Справа № 69; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895.

Л. Дучыц, А. Прохараў

РАЗРЫ́Ў–ТРАВА́, магічнае зелле, з дапамогай якога нібыта можна адамкнуць любыя *замкі*. Дзеля гэтага трэба было закласці Р.–т. пад разрэзаную на руцэ скуру і, прыклаўшы *трыпутнік*, загаіць рану, пасля чаго чалавек набываў здольнасць пры дакрананні да замкоў адчыняць іх. Р.–т. можа плысці супраць плыні вады. Р.–т. ведаюць розныя *птушкі*. Яе ўжывае дзяцел, таму, каб здабыць яе, трэба абгарадзіць яго гняздо асінавымі пруткамі, і ён прынясе тую траву. Знайшоўшы гняздо іншых вешчых птушак (*сарокі, савы*, сойкі), замазваюць глінаю адтуліну, каб птушка не здолела да яго прабрацца, і пад тым дрэвам рассцілаюць абрус, схаваўшыся пад ім. У сваім імкненні вызваліць птушанятаў птушка паляціць па Р.–т. Пасля прыкладвання яе да гнязда замазка адваліцца і разам з ёю ўпадзе на абрус Р.–т. Падобнае, казалі, можна зрабіць і з вожыкам: абгарадзіўшы яго гняздо калкамі, трэба чакаць, калі ён прынясе зелле, ад якога калкі павылазяць.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 31; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 106—108.

У. Васілевіч

РАЙ[1] (звязваецца з авестыйскім rāy– «багацце, шчасце»), месца, дзе знаходзіліся першыя створаныя *Богам* людзі і куды накіроўваюцца пасля *смерці* праведнікі. Р. — адзін з найстаражытнейшых сакральных локусаў паганскага свету. Для беларусаў уласціва класічная, найстаражытная канцэпцыя Р. як *сада*, у якім «заўжды шмат усяго, што толькі душа прымае», заўсёды цёпла, бо стаіць вечнае лета. У гарызантальнай плоскасці, на зямлі, Р. лакалізуецца ў сістэме апазіцыі «блізка — далёка»: ён месціцца «дзесь вельмі далёка на зямлі, за гарамі да за марамі».

Першапачаткова ў Р. жылі Адам і створаная з яго *рабра* Ева, прычым стварэнне жанчыны адбылося за яго межамі. У Р. Адам і Ева паспрабавалі вінаграду («аггал падкасаўся к Еве і змусіў яе») з «непаказанага дрэва», які яны не здолелі праглынуць і які да нашага часу сядзіць у чалавека костачкай у горле. Паводле іншай версіі, Адам паспрабаваў у Р. «ліхое яблыка», ад чаго ў мужчын дагэтуль «з горла тырчыць гегаўка». Характэрна, што міфема адведвання забароннага плода іншым разам не звязваецца наўпрост з грэхападзеннем; часцей жа кажуць, што чалавек саграшыў і быў выгнаны з Р. Першыя людзі мелі спецыфічны выгляд: іх цела было пакрыта цвёрдаю «шкарупаю» ці наагул іх скура была падобная на *пазногці*; пасля саграшэння і выгнання з Р. гэтая абалонка злезла, застаўшыся толькі як пазногці на руках.

Другое ўяўленне пра Р. звязана з месцам, дзе знаходзяцца душы праведнікаў, святых. Яго пpainting прасторавая лакалізацыя звязаная з воссю «верх — ніз», ён знаходзіцца «ўгары там, каля

яснага сонейка, дзесь на паўдні, куды й птушкі лятуць у вырай».

У беларускіх паданнях існуе ідэя страчанага Р.: людзі просяць Бога вярнуць іх назад, у Р. Тады Бог даў магчымасць людзям сніць, што яны зноў у Р.; людзі, здагадаўшыся пра гэта, прыйшлі да высновы, што калі чалавек спіць, дык душа выходзіць з цела. Тут складанае пытанне аб наведванні Р. пры жыцці развязваецца праз традыцыйны анімістычны дыскурс: наведванне Р. анімістычным двайніком падчас сну. Такое развязанне праблемы сакральнага кантакту знаходзіць аналагі ў медытацыйнай практыцы брахманізму, індуізму, будызму; у шаманізме; прыжыццёвае падарожжа ў Р. у сувязі з субстанцыянальнай спецыфікай матэрыяльнай арганізацыі душы прызнавалася раннехрысціянскімі тэолагамі.

Характэрнай рысай беларускай міфалогіі з'яўляецца злучэнне Р. зямнога і нябеснага. Гэтая міфалагема яскрава прадстаўлена ў міфе аб Р. — *выраю* — месцы на зямлі, дзе раней быў Р., а цяпер жывуць *птушкі* (туды яны пад апякунствам Бога ляцяць зімой у вырай), а таксама святыя людзі, анёлы.

З вяртаннем страчанага Р. звязаны замкнёна–цыклічны рух міфалагічнага часу, жыцця. Так Бог абяцаў людзям, што калі яны не будуць грашыць, дык па смерці вернуцца ў Р., дзе будуць жыць разам з ім: кола чалавечай гісторыі замкнецца — людзі зноў зробяцца шчаслівымі і несмяротнымі.

Літ.: Библейская энциклопедия. М., 1990; Легенды і паданні. Мн., 1983; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1994.

І. Вуглік

РАЙ[2], **Раёк**, вобраз пераважна жніўных песняў; міфічная істота, надзеленая антрапаморфнымі рысамі: ён можа хадзіць («Хадзіў Раю па вуліцы»), пытацца дарогі, размаўляць, «жнейкам яйкі даваць, канчаць жыта жаць запрашаць». Р. як міфічная істота ў сваіх функцыях непасрэдна судачыняецца з апошнімі каласамі (якія таксама могуць мець найменне Р.) з іх асноўным прызначэннем забяспечыць плён налета. Менавіта гэтага чакаюць, патрабуюць ад Р. Як паведамляе Ч. Пяткевіч, Р. — гэта «дэман», які клапоціцца пра зжатае збожжа, у прыватнасці, пра звезенае ў стадолу да поўнага абмалоту. Пажадана было, каб усе стадолы былі ўзятыя Р. пад ягоную апеку адначасова, і таму кожны, хто яшчэ не пачынаў звозіць снапы, убачыўшы *першы* воз з імі, запрашаў Р. да сябе, тройчы кажучы: «Рай, Рай, ідзі к нам!» (Рэчыцкае Палессе).

Імя Рай, Раёк выяўляе паранімічныя сувязі як з пчаліным роем, што заканамерна ў кантэксце ўсёй жніўнай абраднасці, так і з імем хрысціянскага святога *Юр'я* — апекуна селяніна ў розных гаспадарчых работах (параўн. форму яго імя — Юрай). Вяч. Ус. Іванаў і У. М. Тапароў тлумачаць імя Р. як вытворнае ад слова «рай» у функцыі абазначэння міфічнага (Сусветнага) і рытуальнага дрэва. Акрамя больш відавочнага падабенства жніўнага райка і пчалінага рою як сімвалаў багацця між імі існуе і архаічная сувязь. «Семантычная нейтралізацыя тэрмінаў рай (слав. *rajь) і рой (слав. *rojь) у іх сучаснай памяншальнай форме раёк толькі рэалізуе іх спрадвечную сувязь — дрэва, якое заключае ў сабе рой пчол» (В. Цярноўская).

Славянскае *rajь звязана з індаіранскім rāy– — «багацце; шчасце». Таму можна лічыць, што беларускі Р. захаваў старажытную канкрэтную семантыку — багацця, дастатку, урадлівасці. Ужо сам прыход такой істоты на падворак быў актам магічным,

заклінальным, накіраваным на забеспячэнне плёну і здароўя на год наступны.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 126—131; *Іванаў Вяч. Ус., Тапароў У. М.* Архаічныя рысы рытуалаў, павер’яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі //Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мн., 1972. С. 163—175; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. М., 1965. С. 247; *Терновская О. А.* Мотив пчел как один из структуризующих факторов белорусского жнива // Фольклор. Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. М., 1988. С. 107—109; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materjały etnograficzne. Warszawa, 1938. S. 186.

Т. Валодзіна, У. Васілевіч

РАК, бяскрыўдная карысная істота, з даўніх часоў залічаная да хтанічнага свету, стала аб’ектам пагарды, кпінак, насміхання. Пра яго казалі, што ў яго вочы ззаду, не так як ва ўсіх жывёл. Апавяданні пра Р., створаныя з мэтай тлумачэння асаблівасцяў жывёліны, нясуць у сабе элемент легкаважнага стаўлення да Р., набываюць анекдатычнае гучанне. Паводле паданняў, калі бог раздаваў жывёлам вочы, усе такія прыгожыя, каляровыя, выразныя, Р. корпаўся ў карчах і на раздачу прыпоўз пазней за ўсіх, калі засталіся адны маленькія чорненькія, што бог і прапанаваў Р. Расчараваны Р. хацеў зусім адмовіцца ад такога дару і груба, са злосцю адказаў богу, як гэта робяць пры сварцы: «У с… іх уваткні!» Бог іроніі не прыняў і зрабіў, як было сказана. Існуюць таксама цікавыя песні пра сватанне Р. да *жабы*, прытым яны папракаюць адзін аднаго недахопамі: «У цябе, жаба, пуза раба. // У цябе, рача, вочы ў с…». У Р. перакідваецца *чорт*, хаваючыся ад *Перуна* пад вадой. Такі Р.–*пярэварацень* мае чырвоныя вочы, такога Р. не елі. Разам з тым абсмяяны, пагарджаны Р. можа быць цудоўным (чароўным) памочнікам чалавека ў выпрабаваннях на сталасць, калі той спагадліва да яго паставіўся, як і да іншых слабых істот, што адлюстравана ў чарадзейных казках. У казачным эпасе сустракаецца і гэткі персанаж, як цар Р. *Хабёр*, які меў залатыя клюшні і вочы.

Літ.: Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 70.

Л. Салавей

РАКÁ, элемент ландшафтавага коду традыцыйнай мадэлі свету. Р. выступае ў якасці стрыжня сусвету, што пранізвае верхні, сярэдні і ніжні свет. Вобраз Р. адыгрывае значную ролю ў казачных матывах (вогненная Р., якая аддзяляе свет мёртвых ад свету жывых; малочная Р. з кісельнымі берагамі; Р., якую капалі звяры і птушкі; Р. з *мёду, віна* ды інш.).

Шматлікія паданні пра *Дняпро*, Заходнюю *Дзвіну* і іншыя Р., у тым ліку і пра невялікія рэчкі: у Р. затануў воз *грошай*, нехта згубіў у Р. *шапку* (часцей за ўсё *швед*, *француз*, Напалеон, Кацярына). У Жыткавічах існуе паданне, што ў Р. затануў сын адной царыцы. Яна закляла Р., і ад той застаўся толькі невялікі след. У Ваўкавыску цыганка закляла Р. Нетупу за тое, што ўтапіўся яе сын, і Р. знікла.

У Беларусі яшчэ ў XIX—XX ст. быў распаўсюджаны абрад «арання ракі» як сродак барацьбы з *засухай*. Жанчыны ўпрагаліся ў саху і хадзілі па Р. (па беразе Р.).

Літ.: *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. № 1. С. 113; *Зеленин Д. К.* Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Советская этнография. 1934. № 5. С. 3—10.

Л. Дучыц

РАСА́, атмасферная з'ява, у народных паданнях і вераваннях сакралізаваная і апаэтызаваная як «раса — божая краса», паводле народных уяўленняў, увасабленне зямнога спору (здароўя, урадлівасці, прадуктыўнасці), аб'ект ушанавання і прадмет магічных практык. Яе з'яўленне прыпісвалася дзеянням вышэйшых сіл (параўн. у загадках: «Ішла панна (зара) уначы, згубіла ключы» з адгадкай «раса»). У беларускім фальклоры Р. можа фігураваць як «слёза зямлі–маткі», каторая плача, просячы Бога багатага ўраджаю, як «сок зямлі», які сілкуе расліны, як «пот» зямлі, што выступае ад яе вялікай працы, ці проста як дар Бога, якім зямля, калі няма дажджоў, наталяе смагу. Беларусы лічылі Р. «божай вільгаццю», што абмывае і ачышчае зямлю. Сяляне стараліся ўмывацца Р., праціраць ёю *вочы*, абмываць хворыя месцы. Найтрывалыя эпітэты Р. у фальклоры — «залатая», «срэбная», «юр'ева», «малочная», «зямчужная», «мядзвяная», «божая».

Р. можа быць жыццядайная і шкадаросная. Першая — гэта «юраўская» Р. Купальская або «малочная» Р. можа быць як жыццядайнай, так і шкаданоснай. Шкоднай (асабліва для хатняй жывёлы) яна становіцца пад уздзеяннем *ведзьмаў*. Каб распазнаць такую шкодную Р., знахаркі на ноч вывешваюць анучку і раніцай каштуюць яе на смак. Калі яна саладкаватая (адкуль «мядзвяная раса»), значыць, ведзьмы паспелі яе папсаваць і выганяць статак на пашу нельга, пакуль не ападзе Р.: іначай або ў малацэ з'явіцца кроў, або жывёліна моцна захварэе.

«Расістасць» зямлі з'ўлялася найважнейшай прыкметай абуджэння яе ўрадлівасці (прадукцыйнасці) пасля зімовага сезону. Верылі, што на Юр'е сам святы *Юр'я* насылае асаблівыя Р., якія ахоўваюць скаціну ўлетку ад звяроў, *змеяў*, жамяры і адначасова — ад нутраных хваробаў. Прычым з'яўленне Р. на зямлі інтэрпрэтавалася як апладненне апошняй *Ярылам* (хрысціянскі заменнік — св. Юр'я), богам, цесна звязаным з ідэяй плоднасці, з веснавой сексуальнай энергіяй. Сюжэт апладнення зямлі Ярылам–Юр'ем асабліва распаўсюджаны ў «юраўскіх» песнях, што выконваліся падчас аднайменнага свята (23 красавіка н. ст.): «Юры, уставай рана, // Адмыкай зямлю, // Выпускай расу // На цёплае лета, // На буйное жыта». Наагул юраўская Р. паэтычна абагуліла ідэю пачатку вегетатыўнага сезону, ідэю вясны і ўрадлівасці. На «юраўскую» Р. абавязкова выганялі хатнюю жывёлу (*кароў*, *коней*), каб яна была «спасная» (г. зн. добра пасвілася; была здаровая ўвесь год). У гэты ж дзень гаспадар выпраўляўся «на Р.» аглядаць сваё жыта і засцерагчы яго ад усялякай шкоды з дапамогай велікодных костак, *яйка* або галінак *вярбы*, што захоўваліся ад *Вербніцы*.

Назва ранішняга рытуальнага выхаду на Р. на Юр'е перайшла і на ўвесь абрадавы цырыманіял гэтага дня — «свята Юр'я называецца расу таптаць: старыя замужнія жанчыны з ежай і гарэлкай ідуць у поле ці лес для пэўных абрадавых дзеяў», якія палягалі ў *качанні*, умыванні юраўскай Р. ля або на жытнёвых палетках, сумесным пачастунку і выкананні юраўскіх песняў. Параўн. у замове: «Божа Маці па расе хадзіла. Расу сабірае — маёй кароўцы споры надзяляе». «Топчуць Р.» у валачобных песнях і галоўныя веснавыя апекуны земляроба — сам св. Юр'я або св. Мікола («…А святы Мікола да і сам ідзе, // Урасіўшыся, умачыўшыся… // …— Я па полі хадзіў, я жыцечка радзіў…»).

Найбольшымі магічнымі здольнасцямі Р. валодала ў перыяд вышэйшага вегетатыўнага росквіту прыроды:

ад св. Юр'я да Купалля (23—24 чэрвеня н. ст.). Цікава, што і само Купалле на Беларусі і ў Літве называлася яшчэ Раса (Rasa). Менавіта ў гэты час Р. мела выразныя ачышчальныя функцыі. Лічылася, што ўмыванне Р. на досвітку засцерагае ад скураных хваробаў і галаўнога болю, вылечвае бяльмо на воку і «рожу». Калі ж улетку хадзіць басанож па Р., то чалавек мусіць быць здаровы на працягу ўсяго года. Павер'е сцвярджае, што даўней, калі намачыць цадзілку ў купальскай Р., з яе лілося сапраўднае *малако*.

У той жа час Р. актыўна выкарыстоўвалася ў шкаданоснай магіі. Крадзеж ведзьмамі Р. з палеткаў ці пашы разглядаўся як крадзеж «спору» з жыта ці адабранне прадуктыўнасці ў кароў. Так, на Юр'е (Купалле) ведзьмы, каб павялічыць удойнасць сваіх кароў за кошт іншых, да *ўсходу Сонца* збіралі кавалкам палатна Р. на чужых межах, затым выціскалі яе і давалі піць сваёй скаціне (Палессе). Абіраючы Траецкай (Купальскай) ноччу Р. з жытнёвых палеткаў, ведзьмы такім чынам адбіралі ўраджай (Гродзенская губ.). Месца, дзе адсутнічала ранкам Р. (была адабраная чараўніцай), разглядалася як «мёртвае», пазбаўленае жыццёвых сілаў і таму вельмі небяспечнае для чалавека, які, перайшоўшы праз яго, мог цяжка захварэць.

З другога боку, страсанне гаспадаром Р. з мяжы на палетках слугавала і выкрыццю саміх ведзьмаў, якія, ступіўшы на такое месца, падалі долу і не маглі ўзняцца без староннняй дапамогі. У выпадку ж страты (праз чары) малака каровай Р. выступала ў якасці рэпрадуктыўнага сродку: каб вярнуць удойнасць, патрэбна было цадзілкай, змочанай майскай Р., вымыць даёнку.

У структуры Сусвету Р. цесна звязаная са сферай нябеснай і зямной вільгаці па прынцыпе спалучаных судзінаў. Так, паводле народных уяўленняў і прыкмет, Бог дае Р., калі няма *дажджу*, а Р. у сваю чаргу адсутнічае на зямлі перад ападкамі. Р., якая сабралася на кавалку *воўны*, пакінутым на ноч пад *гаршком*, з'яўлялася паказальнікам удалага месца для рыцця *калодзежа*.

Як адна з іпастасяў веры і маючы сувязь не толькі з нябеснай, але і хтанічнай сферай, Р. выкарыстоўвалася ў шэрагу аперацыяў па пераадоленні мяжы паміж «гэтым» і «тым» светам. Так, ведзьмы, сабраўшы купальскую Р., варылі яе ў гаршчочку на асінавых дровах і, спажыўшы, мелі магчымасць лётаць на *Лысую гару* (Зах. Беларусь). У той жа час трохразавае купанне ў святаянскай Р., зробленае на пшанічным (жытнёвым) полі, гарантавала дзяўчыне прарочы *сон* аб яе *долі*.

Беларускія ўяўленні захавалі веру ў мужчынскую, апладняльную моц Р. Выраз «атрасаць расу» шыфраваў любоўныя дачыненні, а ў жніўнай песні Р. «валы з'ядуць — гарaць будуць, дзеўкі сап'юць — гуляць будуць». Наагул фразеалагічная адзінка «таптаць расу» набыла значэнне «жыць». У фальклорных тэкстах Р. асацыюецца са *слязьмі*.

Слова «раса» сталася асновай для ўтварэння назоваў розных раслінаў, так ці іначай з ёю звязаных: *расічка*, *расанкі* (*святаяннік*) і некаторых іншых.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 114—115; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 469—472; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 61, 95, 145—146, 227; Песні беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С. 236, 357; *Романов Е. Р.* Материалы по этнографии Гродненской губ. Вып. 1. Вильна, 1911. С. 181; *Сержпутоўскі А. К.*

Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 100; *Шлюбскі А.* Матэрыялы для вывучэння мовы фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. 1. Мн., 1927. С. 70; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 83.

Т. Валодзіна, У. Лобач, С. Санько

РАСА́НКІ (Hypericum perforatum, рус. зверобой), адна з беларускіх дыялектных назваў *святаянніка*. Назва, імаверна, матываваная сувяззю з цудадзейнай купальскай *расой*, якая падобна да святаянніка валодала адмысловымі гаючымі ўласцівасцямі, прынамсі пры ўмове, што выконваюцца ўсе захады супраць шкаданоснага ўздзеяння на яе з боку *ведзьмаў*.

Літ.: *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 794.

С. Санько

РАСІ́ЧКА, гусяла́пка вострувугольная, расакі́ля (Alchimilla vulgaris, рус. росница, манжетка, літ. rasakila), рэдкая нізенькая раслінка з прыемным пахам. Пасвенчаная Р. ужывалася як лекавы сродак. Паводле павер'яў, Р. можна знайсці адно, пакуль на ёй не абсохла *раса*. Як толькі ж раса ападзе, Р. адразу хаваецца ў зямлю і знайсці яе немагчыма. Беларускае павер'е цалкам адпавядае нутраной форме літоўскай назвы Р.: rasakila паходзіць ад rasa «раса» і kìlti «ўздымацца, уставаць, узнікаць, з'яўляцца», г. зн. Р. — расліна, якая з'яўляецца разам з расой.

Літ.: *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1925. С. 273; *Насовіч І. І.* Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983. С. 566; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. П—С. 1984. С. 274.

С. Санько

РАСЛІ́НЫ. Паводле міфічных паданняў, многія Р. маглі мець заключаную ў сабе чалавечую *душу* (вынік *метамарфозы* чалавека і *дрэва*, параўн. у галашэннях: «Яблычка маё садовае! Чаго ж ты не сазрэўшы адкацілася»), адсюль і незвычайныя ўласцівасці асобных Р., гаючасць іх частак (лісцяў, кветак, каранёў), спажыўнасць (пладоў, соку), прыдатнасць у штодзённым жыцці і ў магічна–абрадавай практыцы. Р., як і людзі, уяўляліся носьбітамі жаночага і мужчынскага пачаткаў, што адбілася ў іх назвах, яны станавіліся атрыбутамі розных боставаў, паэтызаваліся.

Гаспадарчае выкарыстанне Р. і іх рытуальна–культавая роля ў традыцыйнай культуры беларусаў вельмі блізка супадае з адпаведнымі ролямі іх у іншых індаеўрапейцаў, а некаторыя Р., што займаюць прыкметнае месца ў нашай духоўнай спадчыне, не маюць адпаведных рэаліяў у сучасным прыродным асяроддзі. Вылучанымі, надзеленымі асаблівымі якасцямі і ролямі ў культавай магічна–рытуальнай практыцы ў беларускай духоўнай спадчыне, як і ў культуры індаеўрапейцаў, з'яўляюцца шматлікія віды Р., у тым ліку *дуб, бяроза, вярба, асіна, хвоя, ціс,* а таксама культурныя Р.: *яблыня,* вішня, *вінаград* («віно»), злакі: ячмень, *жыта,* пшаніца, проса, авёс ды яшчэ *лён, каноплі*. Вінаград, *явар*, ціс ды інш. — улюбёныя і пашыраныя вобразы, сімвалы беларускай вуснапаэтычнай творчасці — захаваліся як спадчына мінулага жыцця ў іншых прыродных умовах, бо ў гістарычныя часы ў прыродзе Беларусі гэтыя Р. адсутнічалі. Амаль усе згаданыя Р. і шэраг іншых маюць этыялагічныя міфы, прыгожыя і кранальныя аповеды пра гісторыю іх утварэння, з'яўлення на свет, якія спрыяюць выхаванню разумнага захавання чалавека ў прыродзе, экалагічнай дысцыпліны. Паколькі большасць міфаў тлумачыць паходжанне вылучаных Р. ад чалавека

праз закляцце, перакідванне, у выніку гвалтоўнай смерці (забойства) і іншых прычын метамарфозы, то і ўспрыняцце іх чалавекам было асаблівым, абумоўленым іх гісторыяй. Праз сувязь са светам людзей наладжвалася сувязь Р. і са светам боствaў, абагоўленых стыхіяў, нябесных свяцілаў і да т. п. Так, *дуб* у індаеўрапейскай традыцыі належаў богу нябеснага агню — *Перуну*. У дубровах рабіліся *свяцілішчы* гэтага бога, падтрымліваўся там нязгасны *агонь*, выконваліся адпаведныя абрады. У «Хроніцы літоўскай, жамойцкай і рускай» ёсць згадкі пра тое, што ў гонар Перуна палілі агонь з дубовых дроў. Антыподу Перуна — *Яшчару*, *Змею*, *Вялесу* (Воласу) прысвячаўся арэшнік, па арэшніку ніколі не біў Пярун, як бы прызнаючы падзел на сферы ўплыву, хоць лічылася, што *маланка* «паліла» *арэхі* (калі арэхі былі пашкоджаныя, чорныя ўсярэдзіне).

Раслінныя мужчынскія і жаночыя вобразы ўтваралі пары: дуб з бярозкай, явар з бярозкай, з ліпай, явар з калінай ды інш. Сіратлівай пакінутай жонкай заставалася рабіна, праклятым дрэвам, звязаным з нячыстай сілай, уяўлялася асіна, на іншыя Р. ускладваліся ахоўныя, лекавыя функцыі, ім надавалася роля магічных атрыбутаў, *абярэгаў* ды інш. (*крапіва, чартапалох,* ядловец, розныя травы, зёлкі, кветкі з лекавымі ўласцівасцямі ды інш.). Р. выкарыстоўваліся ў *варажбе* (*багаткі* і вяночкі з кветак у Купальскую ноч, дзявочыя кветкавыя садкі, *трыпутнік* і інш.).

У раслінным свеце нашы продкі бачылі як бы адбіткі ўласных сямейных родавых повязяў, значэнняў, герархіяў: «У маёй староначцы чатыры сады: // У адным жа садзіку залёны ягор, // А ў другім жа садзіку бела яблынка, // А ў трэцім жа садзіку зялёны дубы, // А ў чацвёртым садзіку белы вішанькі. // Зялёны ягор — то татулька мой, // А бела яблынка — матулька мая, // Зялёны дубы — брацейкі мае, // Белы вішанькі — сястрыцы мае» (Арх. Віцебскага педінстытута). Космас сям'і, такім чынам, паказваецца праз раслінныя вобразы, размеркаваныя ў чатырохбаковай прасторы (чатырох садах).

Станоўчай семантыкай надзяляюцца Р. зялёныя, свежыя ў процілегласць сухім і голым, якімі забаранялася сцябаць як жывёлу, так і чалавека. Калі ж напхаць карову «сырой» (г. зн. зялёнай) галінкай, у яе павялічацца надоі. Сцёбанне Р. як прадукавальны і ў пэўнай ступені абарончы запабег асабліва яскравы ў звычаях з вербнай галінкай у Вербную нядзелю. Свежымі Р. упрыгожвалі хату і падвор'е на Тройцу, што прызвана было не толькі магічна ўплываць на дабрабыт, плоднасць і ўраджайнасць, але і абараняць сялібу ад шкодных уплываў. Свежыя Р. выкарыстоўваліся для ўбору цэнтральных персанажаў некаторых абрадаў — *Куста*, *Русалкі*. Р. як матэрыял для вырабу рытуальнага сімвала задзейнічаны ў купальскіх звычаях (параўн. пудзіла «ведзьмы» ў выглядзе пучка травы), у канцы абраду Р. знішчаліся або, як у выпадку з вянком Русалкі, прыносіліся на гарод. З'яўленне першай лістоты на дрэвах пазначала пачатак сапраўднай вясны, «таму першы гром і першае «ку–ку» *зязюлі* на голы лес» варажылі на галодны і нешчаслівы год. Да таго на Магілёўшчыне да з'яўлення першай лістоты забаранялася спяваць вяснянкі.

Такім чынам, свет Р. featuresрознабакова адлюстроўваецца ў свядомасці людзей, адбіваецца на ўсім іх жыцці, у міфалагічнай творчасці і магічна–рытуальнай дзейнасці. Вобразы Р. у характары сімвалаў ці эстэтычных узораў шырока ўключаюцца ў традыцыйную вуснапаэтычную творчасць,

надаючы ёй глыбокую змястоўнасць і хараство. Гл. таксама *Дрэвы*.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 157; *Виноградова Л. Н., Усачева В. В.* Зелень // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 308—312; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс*. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II. Тбилиси, 1984. С. 612—664; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. Мн., 1998; Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975. С. 31, 41; *Салавей Л. М*. Вытокі песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 24—137; *Швед І. А.* Раслінныя сімвалы беларускага фальклору: генезіс, семантыка, функцыянальнасць: Аўтарэф. дыс. Мн., 1999.

Т. Валодзіна, Л. Салавей

РОГ, частка цела жывёлы, якая сімвалізуе ў міфалогіі моц, абароненасць. Гэта ўвасоблена ў прымаўцы: «Каб бог даў свінні рогі, то яна б і свет перавярнула». У людзей старажытных цывілізацый Р. упрыгожвалі галаўныя ўборы як мужчын, так і жанчын. Адсюль, магчыма, беларускія жаночыя рагатыя галаўныя ўборы. Акрамя гэтага, Р. былі звязаныя з дэманалагічнай сімволікай: яны складалі неад'емную частку аблічча нячысціка, якая не знікала пры пераўтварэннях. Размешчаныя на галаве цара вужоў рожкі з'яўляюцца цудадзейным сродкам, які дазваляе таму, хто яго здабудзе, праходзіць скрозь усякія *замкі* і запоры. Каб іх здабыць, трэба ўдарыць адзін раз паплiскаю па клубку вужоў, што абвіліся вакол цара. Р. выступае таксама як падацель багацця (казка «З рога ўсяго многа»).

Р.–рытон (чара, зробленая з Р. жывёлы) выкарыстоўваўся для віна ў час пажадання дастатку і працвітання супляменнікам. Р.–рытон знойдзены ў кургане Чорная магіла Х ст. блізу Чарнігава. Абрысы Р.–рытонаў сустракаюцца на скульптурных выявах паганскіх *ідалаў* на абшарах Еўразіі, у тым ліку ёсць і на сусветна вядомым Збруцкім ідале. Звычайна боства (ідал) трымае Р. у руцэ (у правай, зрэдку ў левай). Усе ідалы з рытонамі з'яўляюцца боствамі — патронамі ўрадлівасці і дастатку. Р.–рытон — таксама характэрная дэталь для тарэўтыкі і металапластыкі (вядомы на яцвяжскай падвесцы–амулеце). Блізу в. Сцебіракі Вілейскага р–на ёсць два камяні з выявамі рытонаў.

Літ.: *Забашта Р. В.* До питання генези монументальноі скульптури слов'ян–язичникив // Українське мистацтвознавство. Вып. 1. Київ, 1993. С. 6—18; *Казак Д. Н.* Сакральные памятники Юго–Восточной Европы I тыс. н. э. // Славяне Юго–Восточной Европы в предгосударственный период. Киев, 1990. С. 435—436; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987; Финно–угры и балты в эпоху Средневековья. М., 1987. Табл. CXXXVII; Чарадзейныя казкі. Мн., 1973; *Vaitkunskienė L.* Pagrybio kapinynas // Lietuvos archeologija. Vilnius, 1995. S. 165.

І. Вуглік, Л. Дучыц

РОД, сукупнасць людзей, звязаных кроўнымі повязямі, паходжаннем ад аднаго продка па бацькоўскай ці мацярынскай лініі, з агульным родавым найменнем, аснова сацыяльнай арганізацыі абшчынна–родавага грамадства на грунце валодання агульнай маёмасцю, роўнасці ўсіх яго супольнікаў, узаемадапамогі, самакіравання і інш.

Персаніфікацыя Р., культ Р. у славян–язычнікаў прачытваецца толькі па трактатах хрысціянскіх аўтараў, якія гнеўна пагрэмлялі рэшткі гэтых вераванняў і культаў, звязаных з узнаўленнем родавага калектыву («То ти не Род, седе на воздусе, мечеть на землю груды и в том рожаются дети», таму што «Всем бо есть творец Бог, а не Род»). З гэтых самых крыніц вынікае, што Рода і парадзіх ушаноўвалі

сціплымі ахвяраваннямі *хлеба, кашы, сыру* ды *мёду*, праводзілі рытуальныя піры. Лічыцца, што культ Рода і парадзіх сфармаваўся раней за культ Перуна і іншых вярхоўных боствaў як славян, так і іншых індаеўрапейскіх народаў — «се же словене начали трапезу ставити Роду и рожаницам преже Перуна, бога их». Рода і парадзіх хрысціянскія прапаведнікі мелі за ідалаў, г. зн. персанажаў паганскага пантэона. У беларускай традыцыйнай творчасці вобраз Р. ужываецца даволі часта як увасабленне Радзімы, Бацькаўшчыны, родных людзей, разам з тым — як шчаслівага стану, а «бязродны» азначаў тое, што і «бяздольны», «нешчаслівы». Адно з агульных месцаў у народнай лірыцы — вымушанае расстанне з Р. (роднымі людзьмі, сваякамі) і звязаныя з гэтым настроі журбы: «Я, малада, журылася, // Што ад роду адбілася, // Што ад роду, ад радзімы, // Цяжка жыці на чужбіне». Чалавек лічыў сябе неадлучнай часткай свайго Р., вялікім, слаўным Р. ён ганарыўся: «А я роду вялікага, // А бацькі багатага».

У фальклоры існуюць матывы, заснаваныя на супрацьлеглай ацэнцы кроўных сувязяў — забітага малойца найбольш аплакваюць маці, сястра, а жонка толькі крыху — гэта першая сітуацыя, і другая, калі мілы, мілая важней за ўсю радзіну. Так, *удава*, ратуючыся ад татар (позні матыў), па чарзе звяртаецца да ўсіх сямейнікаў — бацькі, маці, брата, сястры, ніхто не прызнае яе «сваім родам», радней, толькі мілы прызнае і аказвае дапамогу.

Літ.: Балады. Т. 1. Мн., 1977. С. 435; *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II. Харьков, 1916. С. 24; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Род // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 384—385; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 438—470; Сямейна–бытавыя песні. Мн., 1984. С. 38; Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 431.

Л. Салавей

РОДАВЫ «ЧАПЕ́Ц», **капту́рык**, знак шчаслівай *долі*, радзіцца ў ім, паводле беларускіх уяўленняў, тое, што «в сорочке родиться» ў рускіх. Народжанаму ў чапцы лёсам даравалася бяспека і доўгае жыццё, калі плеўку, што пакрывала галоўку пры нараджэнні, высушыць і насіць на сабе ў шкаплерцы як амулет. Колькі будзе «чапец» на чалавеку, столькі і будзе засцерагаць яго. Такое вераванне дайшло да нашых дзён (зафіксавана ў Валожынскім р–не ў 1985 г.), першая пісьмовая нататка пра яго сягае аж XI ст. і прымяркоўваецца да жыцця славутага полацкага князя *Усяслава* Чарадзея, доўгае і гераічнае княжанне якога выклікала ў сучаснікаў і нашчадкаў прымхлівае здзіўленне і захапленне. У Іпацеўскім спісе летапісу гаворыцца, што маці нарадзіла яго ад «волхвования», з чапцом на галоўцы, і валхвы сказалі маці, каб той чапец сын насіў заўсёды на сабе. Князь гэта выканаў, затое нелітасцівы быў у бітвах, не баяўся крыві (відаць, быў спакойны за сваё жыццё). 45–гадовае валадаранне Усяслава мела важнае значэнне для кансалідацыі беларускай нацыі, для фармавання традыцый незалежнасці народа. Нават натуральная смерць старога князя была найдакладнейшым чынам зафіксавана ў летапісах, дзе пад 1101 годам натуецца: «В лето 6609 (1101) преставился Всеслав Полотский князь, месяца априля в 14 день, в 9 час дня в среду». Верагодна, што шчасліва народжаны «ў чапцы» князь рабіў уражанне на сучаснікаў, што ён несмяротны.

Літ.: Полное собрание русских летописей, издаваемое Государственною археологическою комиссиею Российской Академии наук. Т. 2. Ипатьевская летопись. Вып. 1. Изд. 3. Петроград, 1923. С. 142.

Л. Салавей

РОДЫ, народзіны. З'яўленне на свет дзіцяці як «дару Божага», пасланца таго свету («Бог да нас чужаземца прыслаў, ён з далёкіх стран прыбываў») афармлялася ў складаны шматступенны абрад. Комплекс дзеянняў у час саміх Р. накіроўваўся на палягчэнне пакутаў парадзіхі і на больш лёгкае з'яўленне дзіцяці. У прыватнасці, па аналогіі з родавымі шляхамі жанчыны адкрываліся *вокны, дзверы, засланка*, развязваліся *паясы*, размыкаліся замкі. Выбар месца для Р. прадугледжваў не толькі ізаляцыю парадзіхі ад непажаданых поглядаў, але і арыентаваўся на «вылучаныя месцы» — *лазню*, хлеў, гумно. Пастукваючы нагамі аб падлогу, а венікам у столь, пераступаючы парог, звярталіся за спрыяннем да хатняга духа і продкаў наагул.

Немаўля ў першыя хвіліны свайго жыцця нават не ўяўлялася паўнацэнным чалавекам, яно ўжо амаль выдзелілася са сферы чужога, але не было прынята ў свет людзей, і таму патрабаваліся пэўныя рытуалы «пераводу» на гэты свет. Найперш дзіця абмывалі, змываючы ўсё «нечалавечае», бабка–павітуха паціскала носік, прыгладжвала галоўку, фармуючы ягоны выгляд. Магічныя дзеянні, якія суправаджалі першае купанне дзіцяці, садзейнічалі станоўчаму ўплыву на яго *лёс* і характар: клалі ў ваду *грошы* і *хлеб*, каб дзіця было багатае, ваду вылівалі пад вішню, каб яно расло прыгожым, і г. д. Затым адбываўся наступны акт далучэння да сферы культуры — дзіця апраналі, загортвалі ў пялюшку толькі са старога бацькоўскага адзення.

Бытавала павер'е, што дзіця не мае полу, і таму знакам полавай ідэнтыфікацыі быў звычай перавязваць пупавіну хлопчыка на прадмеце, што сімвалізаваў мужчынскі занятак, — на *сякеры*, а дзяўчынкі — адпаведна на *верацяне*. Як бы замацоўвалі пол дзіцяці і сімвалічныя дзеянні з паследам, пасля хлопчыка яго закопвалі на куце, на гарышчы, а дзяўчынкі — ля *печы*. Гэтым адбывалася і далучэнне навародка да бацькоўскай хаты.

З першых хвілін жыцця дзіцяці імкнуліся даведацца пра яго будучыню, меркавалі пра тое з дня тыдня, стану месяца, адзнаках на целе немаўляці ды інш. Доўгі час захоўваліся рэшткі інстытута «кувады», калі муж імітаваў «роды»: крычаў, схапіўшыся за жывот, яму давалі лыжку солі, разбівалі гаршчок на яго пузе і г. д.

Акрамя іншага, Р. уяўляліся як умяшанне сілаў хаосу ў свет людзей. Самі немаўля і парадзіха лічыліся «нячыстымі», бо яшчэ 40 дзён захоўвалася іх сувязь з іншасветам. Існавала вялікая колькасць магічных захадаў для засцярогі іх ад небяспечных і варожых уплываў, у сваю чаргу блізкія ім людзі таксама трымаліся засцерагальных правілаў.

Відавочная паралель паміж рытуаламі Р. і *смерці* — у спосабах палягчэння пакутаў, поглядаў на дзіця і нябожчыка (гл. іх называнне госцем: пра кармленне дзіцяці: «Для мілага гасьця спяку пячэння без касьця» — і пра нябожчыка ў галашэннях: «Госьцічак мой ненаглядны, з каторага боку мне цябе ждаць?»), першых рытуалаў пасля гэтых падзей і г. д.

Агульнай стратэгіяй Р. было пазбаўленне дзіцяці прыродных якасцяў і надзяленне яго культурнымі рысамі і прыкметамі. А ўласна нарадзіны, з'яўленне новага чалавека сімвалічна прыпадабняліся першапачатковаму акту тварэння свету.

Літ.: *Варлыга А.* Клёнка і лаянка. Загадкі // Крыніца. 1999. № 1. С. 169; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 81—113; *Кухаронак Т. І.* Радзінныя звычаі і абрады

беларусаў. Мн., 1993; Радзіны: Абрад. Мн., 1999; Сысоў У. М. Беларуская пахавальная абраднасць. Мн., 1995. С. 167.

Т. Валодзіна

РОМБ, адзін з найбольш распаўсюджаных геаметрычных сакральных сімвалаў, які ўвасабляе ўрадлівасць. Першыя выявы Р. з’явіліся яшчэ ў палеаліце ў Іспаніі і Францыі, а на тэрыторыі Украіны вядомыя ў той час выявы ромбападобных меандраў. Палеалітычныя Р. мелі розныя варыянты: двайныя (адзін у другім), з кропкай усярэдзіне, шэрагі Р., Р., падзеленыя ўнутры сеткай. Паўторна сімволіка ў выглядзе Р. з’явілася зноў у неаліце (мастацтва мезаліту вельмі мала вядомае). Распаўсюджваецца і такая разнавіднасць, як Р. з кропкай, які сімвалізаваў зямлю і пасеў. На жываце палеалітычных жаночых статуек (у тым ліку і тых, што належалі насельнікам трыпольскай культуры на Украіне) нярэдка пракрэслены Р. або Р., падзелены на чатыры часткі з кропкамі ўнутры. На іншых статуйках на тым жа месцы замест Р. ёсць выява *змея*. Можна меркаваць, што абодва гэтыя сімвалы абазначалі мужчынскае божышча, якое апладняе багіню, маці ўсяго існага. У бронзавым веку ў многіх краінах Р. з мужчынскага сімвала стаў лічыцца жаночым.

Зафіксаваны беларускі звычай асвячэння месца, на якім хацелі будаваць дом. Для гэтага на зямлі рабіўся знак падзеленага крыж–накрыж квадрата з кропкай у кожнай чвэрці. Магчыма, гэта звязана з уяўленнем пра бога зямлі як апекуна жытла.

Разнавіднасцю рамбічнай сімволікі з’яўляецца «Р. з кручкамі» (г. зн. Р. з адросткамі па кутах). А. К. Амбраз лічыць яго сімвалам урадлівасці, які абазначаў зямлю, расліну і жанчыну адначасова. А. Голан трактуе Р. як сімвал зямлі, адросткі — як расліны.

Літ.: *Амброз А. К.* Раннеземледельческий культовый символ (ромб с крючками) // Советская археология. 1965. № 3. С. 11—22; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 85—87; *Рыбаков Б. А.* Происхождение и семантика ромбического орнамента // Музей народного искусства и художественные промыслы. Сб. 5. М., 1972. С. 128—129; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 46—51.

Э. Зайкоўскі

РОСТАНІ, увасабленне прасторавай (гарызантальнай) праекцыі мадэлі свету, адзін з найважнейшых каналаў камунікацыі з «іншасветам». Найбольшую рытуальную значнасць Р. як «нулявая», «пачатковая» кропка прасторы набываюць у «крытычныя», «пераходныя», паводле міфалагічнай свядомасці, прамежкі часу (буйнейшыя каляндарныя святы: *Каляды*, *Купалле* ды інш.; апоўначы, апоўдні). Так, у Гродзенскай губ. заклінальныя юраўскія песні выконваліся на Р., там жа ў некаторых мясцінах Віцебшчыны раскладалі купальскае вогнішча.

Як моцны інфармацыйны канал Р. выкарыстоўваюцца ў разнастайных (як правіла, калядных і купальскіх) *варожбах*. Апоўначы на Шчадрэц дзяўчаты, выйшаўшы на Р., гукалі: «Доля, доля адгукніся!» Паводле асацыяцыяў з пачутым (спевы — на добрае жыццё, нехта паехаў — да замужжа і г. д.), прагназавалася будучыня. Неабходнай умовай падобных варожбаў на Р. быў шэраг прадпісанняў, закліканых нівеляваць прыкметы культуры і падкрэсліць прыналежнасць чалавека да свету прыроды. На Случчыне у Купальскую ноч, каб даведацца аб суджаным, «дзеўкі голыя... бягуць на растанцы, становяцца ракам і *зубамі*, бы гавяда, рвуць падарожнік. Яны з гэтым зеллем моўчкі бягуць дамоў і кладуцца спаць…».

Сітуацыя Р. магла быць змадэляваная і ў хаце. Так, перад *сном* на

Каляды дзяўчаты (хлопцы) ставілі пад ложак гаршчок з вадою, паклаўшы на яго лучыну крыж–накрыж. Суджаным лічыўся той, хто пераходзіў гэты масток у сне. Пры варажбе на *лёс* сына–*салдата* нанач крыжам у куток хаты клалі кавалкі *хлеба*. Згрызеная луста азначала няшчасце і «старану», дзе яно адбывалася.

Камунікатыўныя функцыі Р. шырока выкарыстоўваліся і ў знахарскай практыцы: гэта месца, дзе ў выніку дараабмену (ахвярапрынашэння) з «іншасветам» можна ўнікнуць *хваробы*. Напрыклад, каб пазбавіцца ад уплываў нячыстай сілы, трэба было хлеб, якім «выкаталі» цела хворага, апоўначы, калі не чуваць ніякіх гукаў, аднесці на Р., стаць, заклаўшы рукі за спіну — «каб не перакцсіцца», і па тры разы на пярэднюю і бакавую дарогі пакланіцца да зямлі, сказаўшы: «Свят Дабрахот, хлеб–соль прымі, а раба божага прасці».

Р. як месца волевыяўлення прадстаўнікоў сакральнай сферы фігуруе і ў радзіннай абрадавасці. Так, калі ў бацькоў часта паміралі дзеці, яны ішлі на Р., каб запрасіць «збожных кумоў» — першых выпадковых людзей, нібыта пасланых Богам. Герой чарадзейнай казкі («Прыгажуня–жонка»), таргануўшы за вяроўку на крыжы, што стаяў на Р., атрымлівае ад Бога жонку, пазней гэткім жа чынам трапляе на «той» свет.

У той жа час Р. асэнсоўваліся як месца, цесна звязанае з небяспечнымі прадстаўнікамі іншасвету — нячыстай сілай, што выклікала пэўныя перасцярогі. Выпраўляючыся з дзіцем «да хросту», кумы пакідалі на Р. ахвяру нячысцiку — гліну і *соль*, што сімвалізавала нечалавечую ежу. Паводле фальклорных твораў (легендаў, былічак, казак), менавіта на Р. адбываецца сустрэча чалавека з «нячыстым» (*чортам*), а таксама заключэнне з ім пагадненняў і хаўрусаў. Ю. Крачкоўскі прыводзіць аповед пра помсту панамару, які не пусціў у карчму душы няхрышчаных дзяцей. З таго часу ў яго заўсёды на Р. лопаліся на бочках абручы. На Р. пакідалі прынясенні *русалкам*, хавалі закладных *нябожчыкаў*. Падобныя вераванні дазваляюць бачыць у Р. нават цэнтр антысвету, месца надзвычайнай сакральнай напругі. Разам з тым Р. як мяжа вёскі, паселішча ўспрымаліся адпаведна як граніца свайго, асвоенага, і чужога, невядомага. Дарэчы, да Р. праводзілі *госця* і там жа яго чакалі. Таму Р. сталі месцам сустрэчы чалавека з усімі магчымымі праявамі іншасвету. Сувязь Р. з светам памерлых выяўляецца ў звычаі хаваць ля іх няхрышчаных дзяцей, а таксама вісельнікаў ды іншых самазабойцаў.

Агульна распаўсюджанай на Беларусі традыцыяй з'яўляецца ўсталяванне на Р. *крыжоў* як сродку, што нейтралізуе патэнцыйную небяспеку гэтага месца для чалавека і соцыуму. Важнае месца займае і матыў трох дарог з цэнтрам–*каменем* на Р. як ідэя выбару жыццёвага шляху.

Літ.: Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць. Мн., 1993. С. 9—11; Замовы. Мн., 1992. С. 548; *Крачковский Ю.* Быт западнорусского селянина. М., 1874; Легенды і паданні. Мн., 1983; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978.

Т. Валодзіна, У. Лобач

РУ́ЖА, **рожа, шыпшы́на**, 1) ружа, рожа — садовая кустарнікавая расліна з пышным квеценем; 2) шыпшына — дзікая Р., шырока распаўсюджаная на прасторах Еўразіі, асабліва ў Пярэдняй Азіі, кустарнік (Rosa pimpinellifolia, Rosa foetida), што пладаносіць на вялікіх высотах — да 3700 м.; 3) рожа — эўфемічная назва *хваробы* (запаленчае пачырваненне скуры).

Р. — кветка–сімвал, уведзеная ў культуру ў глыбокай старажытнасці.

Высока цанілася як крыніца вельмі каштоўнага пахучага алеіку, што дараўноўваўся да *золата* і выкарыстоўваўся ў парфумерыі і народнай медыцыне. Надзвычай прыемны моцны пах, прыгажосць кветак Р. колеру ад снежна–белага да ўсіх адценняў чырвонага надалі ёй у раслліннай герархіі асаблівы статус высокага гучання: Р. — каралева кветак, Р. — сімвал прыгожай жанчыны, а яе калючасць — увасабленне перашкод, што стаяць на шляху да ідэальна высокага, дасканалага, прыгожага. Р. дала назву колеру «ружовы», яна наагул цесна звязана з колернай сімволікай.

У беларускай народнай традыцыі Р. мае сталы эпітэт «чырвона», што знайшло выяўленне ў валачобных песнях: «Як гэта рожа, чырвона, прыгожа», або прыпеў: «Зелен явар, чырвон(а) рожа, дуброва!» (Мядзельскі р–н). Архаічная беларуская назва кветкі — «рожа» — побач з пазнейшым літаратурным варыянтам «ружа» захавалася ў абрадавых песнях (кветка і імя дзяўчыны), у магічных тэкстах — *замовах* (у апошніх яна абазначае адпаведную хваробу ў чалавека). У замовах Р. персаніфікаваная, надзеленая воляй і характарам, але захоўвае і прыкметы расліны: «Ішла Найсвенча матка чэраз поле, несла тры рожы ў прыполе. Першая пала, другая прапала, трэцяя сама звяла» — або: «Найсвенчая матка, кінь сухую квятку, гэта ёсць сухая рожа...».

У беларускай фальклорнай спадчыне, асабліва ў валачобных песнях, добра вылучаецца роля Р. як сімвала дзявоцкасці, хараства, росквіту. Менавіта з Р. параўноўваецца нявеста–паненка: «У гародчыку, на прасотчыку, // Не мак, ружа расцвітала, // Красна паненка пахаджала»; Р. уваходзіць у сімвалічны набор кветак для вянка (вянкоў) маладой, прытым у песні расшыфроўваецца і сімволіка кожнай кветкі: «З чырвонай рожы — жаніх прыгожы, // Да з руты–мяты — свёкар багаты, // З усяго зелля — на ўсё вяселле».

Р. — недасягальны ўзор хараства, сама непераўзыдзеная дасканаласць, разам з тым яна — садовая расліна, што расце каля жытла — «у гародчыку–частакольчыку чырвона рожа расцвітала», «у гародзе да на пераходзе стаіць ружа чырвоная». Набліжэнне прыгажосці дзяўчыны да прыгажосці Р. можа даць ёй выдатныя жыццёвыя шанцы: «Выйшла паненка тонка, бяленька, // Тую рожу зашчыкала, // К свайму ліцу раўнавала. // — Каб маё ліцо такое стала, // Не пайшла б я ні за кога, // Ні за двараніна, ні за мешчаніна, // А пайшла б я за такога пана...»

Дзікая сваячка каралевы–Р. — шыпшына са сталым эпітэтам «калюча» — сімвалізуе іншы бок жыцця — боль, пакуты, адчужанасць, варожасць: «На сыну пасадзіла чырвону каліну, // На маладой нявесце — калючу шыпшыну».

Яна дараўноўваецца па значэнні да «горкай асіны», тым часам як Р. (у іншых варыянтах дадзенага сюжэта) выступае знакам пашаны, любові, ласкі: «На свайго сыночна пасадзіла розу, // На чужу дзяўчыну — белую бярозу».

Этыялагічных паданняў пра паходжанне Р. ці шыпшыны ў беларускай фальклорнай спадчыне не выяўлена.

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 213—218; Балады. Кн. 1. Мн., 1997. С. 525 ды інш; Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 247—362; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 380—387.

Л. Салавей

РУКА́, у міфалогіі выступае як магічная прылада, сімвал улады. Вядомыя адбіткі далоняў на сценах пячор сярод палеалітычных роспісаў. У многіх народаў амулеты ў выглядзе Р.

з'яўляюцца *абярэгам* ад ліхіх *вачэй*. Скульптурныя выявы Р. ёсць на рэчах, звязаных з вясельнымі абрадамі (абрадавае печыва). Вядомы срэбныя выявы Р. каля цудатворных абразоў. Кашулі–доўгарукаўкі (у княскім асяроддзі) сімвалізавалі вялікую сілу. Пры вышыванні адзення асаблівая ўвага аддавалася арнаментацыі рукавоў. Багата арнаментаваліся таксама рукавіцы і пальчаткі.

Вядомы культавыя *камяні* з адбіткамі Р. У Жыровіцах (Слонімскі р–н) пад алтаром галоўнай царквы ёсць камень са следам Р. Божай Маці (на камені аб'явілася Божая Маці пасля пажару царквы ў 1520 г.). Камень са следам Р. *асілка* Маркі згадваецца на беразе *Сожа* блізу г. Слаўгарада ды інш. Большасць даследнікаў звязвае выяву Р. першапачаткова з сімволікай Вялікай багіні (параўн. назву расліны *Божай маці пальчыкі*), потым з «рукой божай».

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994. С. 153—155; *Гринкова Н. П.* Отражение производственной деятельности руки в русской орнаментике // Советская этнография. 1935. № 1. С. 60—90; Местечко Жировицы и его достопримечательности // Литовские епархиальные ведомости. 1880. № 49. С. 427; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник (Сказки космогонические и культурные). Т. 4. Витебск, 1891. С. 173; *Столяр А. Д.* О «гипотезе руки» как традиционном объяснении палеолитического искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976. С. 8—24.

Л. Дучыц

РУСА́ЛКІ, дэманічныя істоты жаночага роду, насельнікі *азёраў* і *рэк*. Р. узнікаюць у выніку ператварэнняў маладых тапельніц–самазабойцаў, дзяцей, праклятых яшчэ ў мацярынскім улонні, немаўлят, што нарадзіліся мёртвымі, ці загубленых (задушаных, утопленых) адразу пасля нараджэння. Адрозніваліся Р. няхрышчаныя і пахрышчаныя, на апошніх з адлегласці *дзевяці* крокаў можна было заўважыць знак *крыжа* на грудзях.

Паводле народных уяўленняў, душы мёртванароджаных альбо памерлых да хрышчэння немаўлят на працягу *сямі* гадоў лётаюць па *паветры* з жаласнай просьбай, каб іх пахрысцілі. Калі хто, пачуўшы іх, прамовіць: «Крэшчаю вас у імя Айца і Сына і Святога Духа», то гэтыя душы ўзносяцца ў *неба*, у адваротным выпадку на зыходзе сямі гадоў яны ператвараюцца ў Р.

На выгляд Р. у народнай традыцыі малююцца досыць аднастайна: неапранутыя дарослыя дзяўчаты і малыя дзяўчынкі з распушчанымі доўгімі *валасамі*, русымі ці зялёнымі накшталт водарасцяў ці асакі, амаль празрыстым пяшчотным целам, вялікімі грудзямі, блакітнымі прыгожымі вачыма, якімі яны заваблiваюць ахвяру, толькі тая трапіць да іх, *вочы* Р. становяцца нерухомымі, ашклянелымі, як у *нябожчыкаў*. Жывуць Р. у празрыстых палацах пад вадой пад уладай ненавіснага *Вадзяніка*. З вады могуць вылезці на кароткі час, пакуль высахнуць іх валасы. Толькі на восьмым тыдні пасля *Вялікадня*, на русалчын тыдзень, гэта абмежаванне здымаецца, і Р. могуць хадзіць па лугах, па нівах, гаях, гушкацца на галінках бяроз, прыходзіць у паселішчы. У канцы гэтага тыдня ладзілі спецыяльны абрад «провадаў русалкі», калі праводзілі русалку «з двору да бору», з гэтага часу яны не турбавалі ўжо людзей: «Правяду русалачку да бору, // А сама вярнуся дадому, // Штоб русалачка па жыту не хадзіла // Да нашага жыцечка не ламіла. // Наша жыцечка таненька, // А ў каласочку жаўценька».

Злоўленая і прыведзеная ў хату Р. можа служыць гаспадару цэлы год, не размаўляючы і не ўжываючы ежы, жывячыся толькі парай з гаршкоў (як і ўсе *дзяды*–нябожчыкі). Р. можа

аддзячыць жанчыне, што падорыць ёй сарочку ці хоць прыкрые русалчына дзіця пялюшкай («На граной нядзелі русалкі сядзелі, // Рана–рана, русалкі сядзелі! // Прасілі русалкі у дзевак сарочак, // Рана–рана, у дзевак сарочак! // У дзевак сарочак, у маладзіц намётак, // Рана–рана, у маладзіц намётак...»). Да каго дакранецца ўдзячная Р., таму будзе спор у працы і ва ўсім.

Р. заваблiваюць у ваду людзей усіх узростаў, але найперш маладых хлопцаў. Пакаханага тапельца Р. песціць, ахоўвае, а старога, непрыгожага выпіхвае на бераг. Абараніцца ад нападу гурта Р. вельмі проста, дастаткова мець пры сабе жалезную булаўку, шпільку: варта ўкалоць адну Р., як усе з крыкам разбягаюцца і знікаюць. Нязведаўшы ў жыцці шчасця кахання і мацярынства, Р. зайздросцяць закаханым парам, што гуляюць ля рэчак ці іншых вадаёмаў, і стараюцца ім нашкодзіць. Усё гэта не замінала спачувальнаму стаўленню людзей да Р., бо яны — вынік злога лёсу ці людской жорсткасці, слабасці, яны прадукт чалавечай недасканаласці. Гл. таксама *Свіцязянкі*.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 232; Веснавыя песні. Мн., 1979. С. 218, 222; *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88—135; *Иванов Вяч. Вс.* Русалки // Мифы народов мира. Т. 2. Мн., 1992. С. 390; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 135—136; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Ненадавец А. М.* За смугою міфа. Мн., 1999. С. 57—65; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1995; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 313—318; Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.

Л. Салавей

РУ́СКІЯ, **маскалí**, народ, які фігуруе ў беларускім фальклоры, паданнях пра помнікі археалогіі і прыродныя аб'екты. Часта Р. выступаюць як хрысціяне наагул або маскоўскія воіны. Курганныя пахаванні канца I — пач. II тыс. у народзе лічацца магіламі Р. і *шведаў*, Р. і *французаў* або надмагільнымі насыпамі, зробленымі шведамі пасля бойкі з Р. Пра гарадзішча блізу в. Ліцвінавічы на Рагачоўшчыне паданне расказвае, што там у часе вайны абедалі шведы, на іх знянацку напалі Р., і шведы закапалі вялікую суму *грошай*. Гарадзішча «Батарэя» блізу в. Кунтараўка Веткаўскага р–на, паводле падання, пабудавалі Р. у 1830 г. Пра адно з гарадзішчаў на тэрыторыі былога Рэчыцкага павета вядома паданне, што яго нанасілі ботамі і ківерамі Р. салдаты, каб зрабіць сухое месца для адпачынку і «адпіцця чаю» для матушкі Кацярыны (падобныя паданні, калі гарадзішча зрабілі шведскія салдаты для месца абеду Карла XII або французскія для месца абеду Напалеона). На гары Гарадзішча блізу праліва паміж азёрамі Снуды і Струста, па паданню, некалі жыў рускі баярын (у іншым варыянце — швед), у якога было дзве дачкі. Недзе тут у зямлі ляжыць вялікі праваслаўны *крыж*, і калі яго адкапаць, то ўсе каталікі навакольных вёсак павінны будуць перайсці ў праваслаўе.

Сустракаюцца назвы познесярэдневечных могільнікаў — Рускія магілы, Магілы рускіх салдат ды інш. Каля возера Сялява на тэрыторыі Крупскага р–на тры каменныя крыжы паданне звязвае з надмагільнымі — адзін крыж (Скарпіён) на магіле французскага генерала і два крыжы (Макараў і Майсееў) на магілах рускіх генералаў.

У некаторых паданнях пра заклятую *раку* (*крыніцу*) у якасці чараўніка фігуруе Р. Напрыклад, блізу в. Мікольск

у вярхоўях Нёмана паданне расказвае, што ў рэчцы ўтапіўся сын *ведзьмы*. Яна пракляла раку і закрыла яе выток вялізнай *патэльняй*. Рускі абяцаў падняць патэльню, калі жыхары вёскі дадуць яму сто рублёў і добрага каня, на якім ён змог бы выратавацца ад вады, якая хлыне на паверхню следам за адкрыццём вытока. Але ніхто з жыхароў на тое не пагадзіўся, і рака засталася зачыненаю. Пра культавую горку блізу в. Лебедзева Маладзечанскага р–на ў паданні гаворыцца, што калісьці на гары пасяліўся рускі чалавек (у сэнсе — святар, чараўнік, хрысціянін, місіянер, паводле іншых падобных паданняў) і пачаў капаць *калодзеж*.

Р. часта фігуруюць у паданнях пра культавыя *балоты*: балота Шведава яруга або Швядзянка блізу в. Лядавічы на Брэстчыне (у балоце ўтапіўся разам з канём шведскі салдат, які ратаваўся ад Р.), балота Цяшэўля блізу мястэчка Ружаны (адсюль Р. войскі з песнямі накіраваліся дадому); Шведава балота (на балоце біліся Р. са шведамі) ды інш.

Літ.: Городища и курганы Минской губернии // Древняя и Новая Россия. Сб. № 4. СПб., 1875. С. 415; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. № 1. С. 115; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 210—211; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895. С. 33, 139.

Л. Дучыц

РУ́ТА, шматгадовая травяністая лекавая расліна вышынёй да 80 см з жоўтымі кветкамі, ва ўмовах Беларусі даволі рэдкая, разводзіцца ў садах і агародах, часам дзічэе. Зараз Р. у Беларусі рэдкая расліна. Шырока ўжывалася ў народнай медыцыне (сардэчныя, нервовыя, жаночыя хваробы) і магічнай практыцы. Тут мелі важнае значэнне атрутныя ўласцівасці Р., яе моцны водар, яе жыццёвая сіла. Асаблівае месца Р. знайшла ў песенным фальклоры (вясельным найбольш), дзе выконвае ролю ўстойлівага сімвала, які грунтуецца на ўсёй магічна–міфалагічнай гісторыі гэтай расліны, што ўжо страцілася з народнай памяці: у беларускай ды і наагул славянскай традыцыі адсутнічае этыялагічнае паданне пра паходжанне Р., пра яе незвычайныя ўласцівасці і да т. п.

У якасці сімвала вуснай паэзіі Р. займае месца побач з такімі раслиннымі сімваламі, як *явар*, *цiс*, *вінаград*, расліны паўднёвага ці паўднёва–заходняга натуральнага раянавання, якія ў гістарычныя часы адсутнічалі ў прыродзе Беларусі. Пра тое, што Р. разводзілася ў нас як культурная расліна ў садах ды агародах, сведчаць беларускія вясельныя песні: «Рутачка мая зялёна, // У тры радочкі саджона...», «У гародзе мята, у садочку — рута», «Чыя рута за ракою, божа наш! // Зарасла травой лебядою, божа наш!» (Мядзельскі р–н). Р. культывавалася некалі ў манастырскіх зельніках, а таксама да нядаўняга часу ў дзявоцкіх кветніках, бо яна была неабходная для шлюбнага *вянка*: «Што я вас буду, мае дзевачкі, прасіці:// Хаця ж вы мне з руты вяночак савіце». У беларускім песенным фальклоры вобраз Р. часта спалучаецца таксама з вобразамі мяты і лілеі, часам мірта і іншых кветак. Засватаная дзяўчына жаліцца, што яе вянок іншы, чым у астатніх дзяўчат: «Сабе звілі з руты, мяты, лілеі, // А мне звілі з калючага яленцу» (Мядзельскі р–н). Калючы яленец (ядловец) таксама з’яўляецца ахоўнай раслінай з такімі ж функцыямі, як і Р., аднак традыцыйная Р. у песні сімвалізуе харастово дзявочага жыцця, а калючы яленец — цяжкога жаночага. Тое, што вянок з Р. быў неабходны і прэстыжны, сведчаць жартоўныя папрокі брату маладой за недахоп Р.

на вянок: «Няслава брацiку, няслава: // На вянок руты нястала». У песнях Р. для вянка здабываюць усе родзічы, пачынаючы ад маці: «Ой, вілі, вілі, да не давілі: // Руты мала стала. // Мамачка ідзець, рутачку нясець // Вянок давіваці».

Р. у пэўным сэнсе была эталонам зеляніны — прыгадаем устойлівае параўнанне «зялёны, як рута», што не зусім адпавядае рэчаіснасці, бо лісце Р. шэра–зялёнага колеру, аднак гісторыя Р. пачалася не ў нас, таму да яе трэба прымяняць іншыя крытэры. Р. прыйшла з Усходу, яна выкарыстоўвалася ў магічнай, рытуальнай практыцы ў старажытных іранцаў, трапіла затым у раёны Міжземнамор’я, дзе вырошчвалася як агародная культура («Ды гора вам, фарысеям, што даяце дзесяціну з мяты, руты і ўсялякай гародніны...»: Лука, 11, 42) і як такая ішла побач з базілікам, кропам, мятай. Як і іншыя міфалагічна вылучаныя расліны, Р. амбівалентная, яна лечыць, а ў вялікай колькасці — атручвае, выклікае раздражненне скуры («пячэцца»), моцным пахам эфірных рэчываў, як лічылася, Р. засцерагае ад *змей*, а потым і ад «нячыстай сілы». Яшчэ Пліній пісаў, што *ласкі* перад нападам на змей нібыта наядаюцца маладых пабегаў Р., каб на іх не дзейнічалі змяіныя ўкусы. Лічылася, што змеі баяцца таксама паху Р., трэба толькі абвешацца ёю, што з дапамогай Р. можна перамагчы васіліска. Р. у Сярэднявеччы называлі «травой літасці» (Herb of Grace), бо яна праганяе д’ябла і нячыстую сілу, ліхіх духаў. У Польшчы бытавала думка, што «хто абкладзены рутай, што месца голага не будзе, тады такі чалавек можа забіць васіліска («bazyliszko») без усялякай шкоды і паранення» (Marcin Sennik, 1568). «Апрананне» Р., на думку Т. У. Цыўян, раўназначнаператварэнню ў Р., і як Р. той чалавек ужо супрацьстаіць усялякай нечысці. Тады шлюбны вянок беларускай дзяўчыны — гэта таксама ахоўны магічны прадмет, рэшткі такога «пераапранання» — перакідванне ў Р., якой ужо не зашкодзіць злая сіла ў час яе шлюбу — ініцыяльнага пераходу, поўнага небяспекі і розных пагроз.

Літ.: Вяселле: Песні. Т. 2. Мн., 1981. С. 205—226; *Йорданов Д., Николаев П., Бойчинов А.* Фитотерапия: Лечение лекарственными травами. София, 1968. С. 238—239; Лекарственные растения: Дикорастущие. Мн., 1965. С. 133; *Цивьян Т. В.* Заметки по балто–балканскому мифологическому гербарию: Рута // Балто–славянские исследования. 1987. М., 1989. С. 69—73; *Цивьян Т. В.* Из балто–балканского мифологического гербария: рута, мята // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто–славянской конференции. М., 1983. С. 65—67; *Nowicki M.* Dzieje upraw roślin leczniczych. Warszawa, 1980. S. 105.

Л. Салавей

РУЧНІ́К, падоўжаны кавалак узорыстай тканіны, магічная *рэч,* у складаных і разнастайных функцыях якой адчуваецца подых аддаленых эпох, свядомасць і звычаі колішніх пакаленняў. У арнаменце Р. праглядваецца пэўнае асэнсаванне рэчаіснасці, мадэль свету, якой доўгі час карысталіся нашы папярэднікі.

В. Фадзеева, сабраўшы і прааналізаваўшы сотні прыкладаў арнаменту і рытуальных функцый Р. ва ўсіх яго відах — набожнік, уціральнік, галаўны ўбор, покрыва ды іншыя, — прыйшла да высновы, што ўсе яны неслі адну і тую ж глыбінную сімволіку — ахову, спрыянне, добразычлівы ўплыў, нарэшце, добраславенне вышэйшых сілаў. Дадзеныя пачэсныя абавязкі набожнік і наагул Р. выконвалі ў залежнасці ад патрэбы ў гэтым усяго *роду*, сям’і ці кожнага сямейніка паасобку. Высокі ровень засцерагальнай

функцыі Р. можна растлумачыць тым, што калісьці ён, відаць, быў сімвалам роду, а значыць, яго заступнікам, абаронцам, прадстаўніком у найважнейшых жыццёвых абставінах.

Р. быў адным з асноўных спосабаў маркіроўкі пераходнага стану нованароджанага. Неабходны рытуальны прадмет хрышчэння — Р., на які кладуць дзіцёнка пасля абраду (тканіна сімвалізуе свет культуры, у які трапляе немаўля са свету прыроды). Падчас рытуальнай трапезы галаву бабцы–павітусе накрывалі Р., тое ж рабілі і з гаршком «бабінай кашы».

Р. лічыўся пасярэднікам паміж двума сямейнымі кланамі, уладкоўваў іх сувязі, наводзячы роўную дарогу добразычлівых дачыненняў. Без Р. не абыходзіўся ніводзін этап *вяселля* — у ручніку аддавалі свату бутэльку з жытам як згоду на *шлюб*, абвязвалі ручнікамі сватоў і сваякоў жаніха, за Р. вялі маладую на пасад, на Р. садзілі, яго падсцілалі на шляху ў хату маладога і ў царкве пры вянчанні ды інш.

Пакрыванне Р. — спосаб улучэння любых аб’ектаў у асвоеную прастору, напаўненне яе, дзе Р. і ёсць па сутнасці сама прастора. Аналагічныя гэтым рытуалы пакрывання і рассцілання Р. на вяселлі. Так, пасля царквы маці маладой кідае на зямлю Р., і той, хто першы на яго стане, будзе трымаць верх у сям’і. Падчас вяселля абодвух маладых вялі ў хату, пакрыўшы іх галовы Р. На роўні народных уяўленняў гэтыя акцыі азначалі пажаданні багацця, дабрабыту, а таксама далучэнне да новага дому. Адпаведна малады і маладая як лімінальныя аб’екты рытуалу з дапамогаю Р. вылучаюцца з абыдзённага свету і ўводзяцца ў цэнтр сакральнай прасторы.

У пахавальнай абраднасці Р. заканамерна выступаў у ролі медыятара паміж светам жывых і светам продкаў, куды накіроўваецца *нябожчык*, якому таксама трэба ахова і клопат родзічаў. Р. вывешвалі ў акно пасля *смерці* кагосьці з хатніх, на Р. 40 дзён трымалі хлеб на стале, Р. падсцілалі ў труну, на ім апускалі ў магілу, затым завязвалі на *крыжы*. Абавязковым лічылася аббіваць *дамавіну* Р., але нельга было пакідаць доўгіх канцоў, бо нябожчык забярэ з сабой усіх сваякоў. Так Р. станавіўся *дарогай* на той свет.

Медыятыўная функцыя Р. як спосабу злучэння сфераў жыцця і смерці паказальная ў сімволіцы Р. як дарогі. Існавала ўяўленне, што Р. дае людзям дарогу ў жыццё, гэта шлях, па якім чалавек праходзіць «свой век». Адпаведна парушэнне цэласнасці Р. асацыявалася са спыненнем руху чалавека па жыццёвым шляху (адсюль забарона рваць Р.).

Р. бясспрэчна быў родавым *абярэгам*, а ў сучасным разуменні ўвасабляў сабою ідэю сцяга. Гэта ахоўнае покрыва збірала пад сваю апеку ўвесь род, прычым лічылася, што магічная сіла разлівалася не толькі на жывых, але і на памерлых суродзічаў. Р. паўставаў сімвалам адзінства пэўнай групы людзей, знакам іх аб’яднання ў межах родавай, а пазней сямейнай сацыяльнай групы, урэшце знакам іх групавой сілы, а менавіта здольнасці абараніць блізкіх. І толькі з зацямненнем першапачатковай сімволікі Р. увага чалавека была перанесена на дэкаратыўна–мастацкую значнасць палатніны.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер’і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 137; *Нячаева Г. Р.* Неглюбскі ручнік: катастрафічны мікракосм // Ткацтва: Зб. матэрыялаў па беларускім народным ткацтве. Мн., 1999. С. 19—24; *Нячаева Г. Р.* Арнаментальныя кампазіцыі канцоў ручнікоў як мадэлі культурнай прасторы // Ткацтва: Зб. матэрыялаў па беларускім народным ткацтве. Мн., 1999. С. 61—64; *Фадзеева В.* Беларускі ручнік. Мн., 1994.

Т. Валодзіна, Н. Муляронак

РЫ́БА, паводле балта–славянскіх міфалагічных уяўленняў аб вертыкальнай трохскладовай структуры свету, Р. з'яўляецца адзнакай ніжняга свету (свету мёртвых) і, як правіла, супрацьпастаўляецца *птушкам*. Таму ў фальклорных тэкстах (асабліва калядных песнях) яна асацыюецца з каранямі Сусветнага дрэва: «Ой па–над морам, па–над глыбокім, // Там явар стаяў тонкі, высокі. // На тым явары саколік сядзіць, // Саколік сядзіць да ў мора глядзіць, // У мора глядзіць, з рыбай гаварыць: // — Ой, рыба, рыба, як ты глыбока, // Як ты глыбока, так я высока». Вельмі блізкая паралель гэтаму вобразу ёсць у іранскай традыцыі: гіганцкая спракаветная Р. Кара ахоўвае Сусветнае дрэва, якое расце пасярод возера Варукаша. У багата якіх традыцыях касмалагічная функцыя Р. — служыць апірышчам зямлі. Беларусы таксама верылі, што свет стаіць на вялізнай Р. (пазней было ўспрынята і ўяўленне аб трох або чатырох кітах), і калі гэтая Р. варушыцца, то здараюцца землятрусы. Шчаслівыя людзі могуць ведаць пра гэта загадзя і малітвамі да Бога і Р. могуць унікнуць такой катастрофы. Калі ж з нейкай прычыны Р. перавернецца на другі бок, то свет перакуліцца дагары нагамі і настане канец свету.

Пра хтанічную прыроду Р., у прыватнасці, сведчыць і беларускае павер'е пра яе паходжанне: у Р. ператвараюцца тыя *чэрці*, што ў навальніцу хаваюцца ў ваду, яны маюць чырвоныя вочы, і рыбакі засцерагаліся ўжываць такіх Р. у ежу. Сумеснае пахаванне ў ахвярных ямах *сабак*, птушак і Р. сімвалізуе прынясенне ў ахвяру насельнікаў трох стыхій — зямлі, неба і вады. У пачатку XX ст. у час эпідэміі ў в. Броннае Рэчыцкага р–на сяляне прынеслі ахвяру — жывымі закапалі *ката* і шчупака. Верагодна, косткі Р. маглі служыць *абярэгамі*. Так, каб *мышы* не кранал і збажыны на працягу ўсяго года, перад каляднай вячэрай трэба было адрэзаць галовы трох селядцоў і пакласці іх у зерне, а саміх селядцоў з'есці на вячэру разам з луской, скурай і косткамі.

Знаходкі касцякоў Р. вядомыя ў курганна–жальнічных пахаваннях (в. Сыч Барысаўскага р–на). Сустракаюцца жаночыя ўпрыгожанні, дзе замест пацерак выкарыстаныя пазванкі Р., каралі і дротавыя скроневыя кольцы з нанізанымі на іх пазванкамі (гарадзішча Маскавічы Браслаўскага, курганы Ганцавіцкага р–наў). Блізу в. Багушэвічы (Бушавічы) Глыбоцкага р–на ляжыць *камень*, вядомы ў народзе як «Камень з рыбкамі». Паводле падання, выявы дзвюх рыбак стварылі французы ў 1812 годзе з мэтай адзначыць месца захавання *скарбу*. Большая з Р. паказвае напрамак, дзе знаходзіцца *скарб*, а меншая — глыбіню, на якой закапаны скарб.

Паводле народных уяўленняў, Р., як і ўсе іншыя жывыя істоты, маюць свайго цара, які валадарыць над усімі рыбамі, што жывуць у злучаных паміж сабою вадаёмах, і ахоўвае іх ад рыбакоў ды паляўнічых. Адратаваць ён мог нават ужо злоўленую Р., як толькі даведваўся пра прапажу. Там, дзе жыве рыбны цар, рыбакі рэдка могуць пахваліцца хоць якімсьці ўловам. І наадварот, калі рыбны цар куды–небудзь адлучаўся, можна было вылавіць без цяжкасцяў ледзь не ўсю Р. з гэтага вадаёма. Ніхто з простых людзей ніколі не бачыў цара Р. Аб яго прысутнасці меркавалі толькі па тым, што раптам, нібыта па нейкім загадзе, Р. вялікімі чародамі перапłывае з аднаго вадаёма ў другі, спусташаючы першы і перапаўняючы Р. другі. Убачыць цара Р. маглі толькі моцныя рыбаловы–чараўнікі. Адрозніць яго ад звычайнага чалавека можна было па рыбіным хвасце. У абліччы вясёлага

паніча, але з нябачным рыбіным хвастом, цар Р. мог наведваць чалавечыя пагулянкі, напрыклад вяселлі.

Асаблівая роля ў вераваннях і магіі адводзілася шчупаку (шчуцы). Сківіцы шчупака вешалі над уваходам у хату як абярэг ад хваробаў (сімвалічнае выгрызанне хваробаў і нячыстай сілы). Шчупак згадваецца ў замовах, казках, песнях. Ва ўсходнеславянскіх казках ён дапамагае герою. Са шчупаком звязаны матыў абарочвання — чараўнік ператвараецца ў *ваўка, сокала*, шчупака. У фальклоры скандынаўскіх народаў карлік–чараўнік у вобразе шчупака ахоўвае скарбы. У палякаў ёсць павер'е, што ў шчупака ператвараецца д'ябал. У казках і паданнях у хрысціянскай інтэрпрэтацыі шчупак перавозіць Хрыста праз раку і з удзячнасці за гэта ён робіць яго каралём рыб. Шчупакі надзвычай чуйныя да сонца — яны заўсёды стаяць галавой у той бок, дзе ў гэты момант знаходзіцца сонца, нават калі дзень пахмурны. Таму дасведчаныя рыбакі вызначалі месцазнаходжанне сонца на небе па накірунку шчупаковай галавы.

Надзвычай насычаная эратычна–шлюбная сімволіка Р. Сувязь Р. з апладняльнай стыхіяй вады робіць яе адным з найяскравых выразнікаў мужчынскага пачатку. Яшчэ ў палеалітычным мастацтве паўстала традыцыя выяўлення Р. у выглядзе фаласа. У беларускім фальклоры coitus часта перадаецца праз рэчыўна–аперацыйны сімвал «есці Р., напрыклад: «Эй, Лука мая зялёная, // Рыбка салёная… // На Луку хлопчыкі рыбку пякуць, // Дзевачкам есці даюць…»; «— Дзе, Купала, начавала? // — Начавала у Івана. // — Што, Купала, вячэрала? // — Вячэрала галушачкі, // — Вячэрала галушачкі, // Лягла спаць у падушачкі. // Вячэрала рыбку з перцам, // Легла спаць са шчырым сэрцам»; «Я яму рыбку з перцам, // Ён мяне ўсім сэрцам» — і да г. п., дзе эратычная сімволіка ўзмацняецца формулай «рыбка з перцам» (параўн. дыял. назву перца — перан, якое амаль паўтарае тэафорнае імя бога Грымотніка, прыперыць, пароць і г. д.). Бадай найбольш актыўна гэты матыў абыгрываецца ў «Цярэшках», што натуральна з увагі на шлюбна–эратычны кантэкст усяго абраду «Жаніцьба Цярэшкі», напрыклад: «Паіла я коніка ў вядрэ, // Відзіла рыбачку на дне. // Добрая рыбачка карась, // Пацалуй, дзядулька, хоць раз, // Добрая рыбачка акунь, // А скажы, дзядулька, адкуль?»; «Ішла я на рэчку, на стаў, // Мой дзедзька рыбачку дастаў. // Смачная рыбачка шчучка, // Мяккая дзедзькава ручка. // Смачная рыбачка акунь, // Скажы, мой дзедзька, адкуль? // Смачная рыбачка карась, // Пацалуй, дзедзька, хоць раз» і да г. п. (параўн. іншы сімвал полавага акта — «паіць каня з поўнага вядра»). У чарадзейных казках кшталту «Іван Сучкін сын» матыў паядання Р. наўпрост звязваецца з працэсам апладнення: злоўленую рыбаловам Р. з'ядаюць царыца, кухарка і сучка (або кабыла), у выніку чаго ўсе тры зацяжарылі і нарадзілі па сыну. Менавіта ледзь не адназначнае сімвалічнае супадзенне паядання Р. і coitus'а задае фрэйм інтэрпрэтацыі такіх фразеалагізмаў, як «І рыбку з'есці, і на х… сесці» (варыянт «і ў пакой сесці» — значна менш празрысты). У сувязі з папярэднім знаходзіцца і тлумачэнне *сноў*, калі сніцца Р.: бачыць або злавіць Р. (карася, ліня, акуня, язя, шчупака) азначае зацяжарыць на сына, калі бачаная Р. — дробная, то гэта на дачку.

Выкарыстоўваўся вобраз Р. і ў іншых прадказаннях. Так, бачыць у сне Р. з луской азначала выгоду, прыбытак на *грошы*, прычым Р. з белай луской прадвяшчала срэбраныя грошы, а з цёмнай (акунь, шчупак, лінь, мянтуз,

пячкур ды інш.) — дробныя грошы. Параўн. у загадцы: «Ва ўсіх дзетак адзенне з манетак» — Р. Наагул у сне злавіць Р., асабліва буйную, — добра, дробную або ў мутнай вадзе, або бачыць Р. без лускі, вараную або мёртвую — вельмі кепска, да хваробы або нараджэння мёртвага дзіцяці. Гладзіць Р. (ярша) — мець нейкія перашкоды. Бачыць свежую Р. — будзе нейкая навіна. Наагул бачыць Р. у сне значыла ўлетку *дождж*, а зімой — адлігу або *снег*. Прадказвалі надвор'е і па паводзінах Р. у вадаёмах.

Не нагэтулькі выразная сімвалічная сувязь Р. са светам памерлых. Тым не менш загадкі кшталту: «На тым свеце жывы, а на гэтым мёртвы» (адгадка — Р.) — усталёўваюць гэткую сувязь амаль адназначна. Апрача таго, варта адзначыць, што гатаваная Р. і стравы з Р. былі абавязковай часткай памінальных вячэраў на *Дзяды* і Куццю.

Літ.: Беларускі народны соннік. Мн., 1995. С. 107—109; *Грысык Н. Е.* Щука в верованиях, обрядах и фольклоре русских // Из культурного наследия народов Восточной Европы: Сб. музея антропологии и этнографии. СПб., 1992. С. 56—61; Жыццця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 335; Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 140—142; Зямля стаіць пасярод свету...: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 31—32; 139; Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985. С. 126; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 73—74; К вопросу об опахивании // Этнографическое обозрение. 1910. № 3–4. М., 1911. С. 175—178; *Макаров Н. А.* Жертвенный комплекс конца XII — начала XIII в. на Каргополье // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 190. М., 1987. С. 73—79; *Мячыкава І.* Абрад «Ваджэньне Лукі» ў сыстэме земляробчых абрадаў вясеньне–летняга цыклу беларусаў //Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 195—205; *Топоров В. Н.* Рыба // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 391—393; *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 215.

Л. Дучыц, С. Санько

РЭЧ, у культуры і карціне свету — адзін з важнейшых кампанентаў, які займае важнае месца ў структуры старажытных уяўленняў чалавека. Практычна ўсе прадметы акрамя свайго функцыянальнага прызначэння маюць і знакавы статус з адпаведным інфармацыйным патэнцыялам. Прадметны сімвал выступае як функцыянальнае месца ў культурным універсуме і адначасова як рэальная Р. Для прадметаў хатняга ўжытку рытуальныя функцыі другасныя, аднак у большасці яны не выпадковыя, а абапіраюцца на тыя ці іншыя рэальныя якасці прадмета або на асаблівасці іх практычных функцый. Надзяленне прадмета сімвалічным значэннем адбываецца пераважна ў наступных кірунках: 1) паводле дзеяння, для выканання якога створана гэтая Р. (прыкладам, сімволіка *дзяжы* вызначаецца тым, што ў ёй замешваюць хлебную рашчыну); 2) паводле вонкавага выгляду, формы, структуры (напрыклад, функцыі *хамута* абумоўлены наяўнасцю ў ім адтуліны); 3) паводле яго прыналежнасці пэўнай асобе ці іншаму прадмету (параўн. сакралізацыю шлюбнай *кашулі*, *лыжкі* мужчыны і пад.); 4) зыходзячы з паходжання, спосабу яго вырабу. Прадмет, такім чынам, акумулюе ў сабе семантыку дзеяння, асобы, месца, іншага прадмета, усяго абрадавага комплексу.

Прадмет функцыянуе ў межах цэлага, улучае сэнс цэлага, значыць, цэлае прысутнічае ў прадмеце як у сваёй частцы. Таму Р. у традыцыйнай культуры нясе надпрадметны сэнс, заяўляе пра тую агульнасць, да якой належыць.

А. Байбурын распрацаваў тэорыю «семіятычнага статусу» Р., згодна з якой кожны прадмет у залежнасці ад актуалізацыі сваёй «прадметнасці» або «знакавасці» мае той ці іншы семіятычны статус, г. зн. займае пэўнае месца на шкале семіятычнасці

з'яў, штучна створаных чалавекам. Звычайна вылучаюць тры пазіцыі паводле шкалы семіятычнасці: Р. з заўсёдным высокім семіятычным статусам, да прыкладу, *маскі*; Р., пазбаўленыя знакавасці (іхняе існаванне магчыма толькі ў сучаснай культуры); асноўная маса Р., якія могуць быць выкарыстаныя і як Р., і як знакі. Разам з тым утылітарнасць і знакавасць у архаічным грамадстве як два бакі аднаго медаля, і знакавая прагматыка ў сацыяльным аспекце дзейнасці чалавека такая ж жыццёва неабходная і «практычная», як утылітарная. Варта падкрэсліць, што судачыненні прадметнасці і знакавасці не мяркуюць пастаноўкі пытання, што першаснае, а што другаснае з прычыны кампліментарнасці гэтых якасцяў (як *левае* — *правае*, верх — ніз і пад.).

Сімволіка Р. выкарыстоўвалася галоўным чынам для азначэння тых ідэяў, паняццяў, каштоўнасцяў, якія не маглі быць адэкватна пададзены на іншых «мовах», у тым ліку з дапамогаю слоў. Да такіх ідэяў належыць шэраг вераванняў аб «чужым» і паняцці, у якіх сканцэнтраваліся ўяўленні пра вышэйшыя жыццёвыя каштоўнасці: *лёс*, дабрабыт, урадлівасць, забеспячэнне нашчадкамі і г. д. Існуе пэўная рытуальная інфармацыя, якая перадаецца пераважна праз прадметны код. Так, цнатлівасць нявесты сімвалізавалася *чырвоным* бантам на бутэльцы, букетам каласоў, яе згодай сесці на дзяжу, ступіць на *стол* і г. д.

Свет Р. — гэта той код, у тэрмінах якога фіксуюцца ідэі роду, сям'і, еднасці, народзінаў і *смерці*, продкаў і нашчадкаў, плоднасці і ўраджайнасці. Вывучэнне семантыкі Р. дае магчымасць зразумець, класіфікаваць і перадаць у выглядзе інфармацыі тыя ці іншыя культурныя феномены.

Літ.: *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей: Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63—88; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Символический язык вещей в традиционной народной культуре // Славяноведение. 1994. № 2. С. 3—5.

Т. Валодзіна

РЭ́ШАТА, *сіта*. Адно з найбольш устойлівых і архаічных значэнняў Р. заснавана на яго прыпадабненні *небу*, што тлумачыць абрад пралівання праз яго *вады* з мэтай заклікання *дажджу*, і *Сонцу* («Вісіць сіта круглавіта, залатое, павітое»). Адпаведна вада, пралітая праз Р., надзялялася лекавымі і наагул чароўнымі якасцямі. У магічнай і мантычнай практыцы Р. набывае функцыі прапускніка сакральнай і ўжо таму праўдзівай інфармацыі. Разам з тым яно не толькі прасейвае, ачышчае змесціва, але і затрымлівае ў сабе нейкую вызначаную субстанцыю. Таму здольнасць насіць ваду ў Р. прыпісвалася толькі бязвінным, а сам гэты прадмет выкарыстоўваўся ў рытуалах рознай скіраванасці: у Р. клалі куццю, «бабіну кашу», вясельны *каравай* і абраз, нават: «Прынесла Каляда рэшата бліноў». Двайная «адкрытасць» і таму асаблівая небяспечнасць Р. ставіць яго ў шэраг атрыбутаў прадстаўнікоў іншасвету і прадметаў–медыятараў.

Праз судачыненні з небам, дажджом, Сонцам як сімваламі актыўнага мужчынскага пачатку Р. набывае функцыі прадмета–замяшчальніка хлопца, мужчыны. Прыцягвае ўвагу і фразема «вочы як рэшата» («Два маленькія сіты ўвесь свет абсеюць»), якая стасуецца з матывам «вочы–Сонца».

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 31—36; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 77—78.

Т. Валодзіна

САБА́КА. Вартоўныя здольнасці, розум і самаадданасць С. знайшлі сваё адлюстраванне ў паданнях пра паходжанне чалавека. *Бог*, стварыўшы чалавека, робіць С. вартаўніком апошняга. Але Бог стварыў С. без поўсці, голым, таму д'ябал, напусціўшы на яго холаду, змог дабрацца да чалавека і нашкодзіць яму. Пасля гэтага здарэння Бог дае поўсць С.; паводле іншых крыніцаў — сам д'ябал дае С. ягонае прыроднае адзенне ў абмен на подступ да чалавека. Гэтым, дарэчы, тлумачыцца забарона на прысутнасць С. у царкве. У той жа час С. з'яўляецца вартаўніком свету памерлых, што знаходзіць сваё шырокае адлюстраванне ў індаеўрапейскай міфалогіі. Узгадаем грэцкага Кербера, ведыйскага Сараму, паляўнічага С. Індры, чые дзеці ахоўваюць шлях у царства Ямы. У адным з вышэйзгаданых беларускіх паданняў Бог дае двух С. *смерці* для аховы разам чалавека і *выраю*.

Наагул сувязі С. з Богам (вышэйшым светам) даволі пашыраныя і ўстойлівыя. Вядомае паданне распавядае пра з'яўленне маленькага коласа ў жыце наступным чынам. Некалі каласы былі вялікія, велічынёю як звычайнае сцябло. Але адна лянівая жняя не хацела важдацца з велізарнымі калоссямі, і Бог у помсту пачаў змяншаць каласы. Гэта ўбачыў С. і вымаліў у Бога «коласу, хоць на сабаччу долю». Тут С. выконвае і сваю вартоўную функцыю. У «Легендзе пра хлебны колас» Бог за непаважлівае стаўленне да *хлеба* пачаў абрываць колас знізу ўверх, і толькі С. папрасіў пакінуць на яго долю верх коласа. Таму палешукі раяць «сеўшы за *стол*, першы кавалак даць С., каб не забываць, праз чыю ласку жывём». Беларусы захавалі і рэшткі культу С. у традыцыі Стаўроўскіх дзядоў — памінак у гонар сабак волата–князя *Бая/Боя*, якіх клікалі *Стаўры і Гаўры*.

С. можа сімвалізаваць багацце ў *хаце* (багаты брат, не знайшоўшы на *Купалле скарб*, кінуў ад злосці ў вакно беднага брата дохлага С., які ператварыўся ў сапраўдны *скарб*).

Разнастайныя сувязі С. з *ваўком*, ад якога першы зберагае статак. Дачыненні гэтых двух персанажаў могуць быць дыяметральна працілеглымі: ад сяброўства да лютай «вайны», калі за ваўкоў павінны заступіцца іх гаспадар у выглядзе сівога старога.

С. у беларусаў надзяляўся здольнасцю прадбачыць *лёс* і прадказваць будучыню. Па яго паводзінах меркавалі не толькі пра надвор'е, прыезд *гасцей*, але і пра ўмяшанне ў свет людзей «таго» свету: калі С. выў, апусціўшы галаву, гэта прадвяшчала чыюсьці смерць, задраўшы морду — *пажар* ды іншыя няшчасці. С. адрознівае сярод насельнікаў нячыстую сілу і здольны адагнаць яе ад сялібы. У беларускай былічцы С. будзіць гаспадара якраз у той момант, калі да яго набліжаецца *чорт*. Ноччу, адчуўшы небяспеку, С. сваім брэхам праганяе нячыстую сілу.

Калі прападаў С., яго «клікалі» такім чынам: маленькае дзіця лезе

спачатку ў *печ*, а затым прабіраецца ў комін і там тры разы гукае яго. Менавіта так звярталіся і да нячыстай сілы або *нябожчыкаў*. Забаранялася доўга трымаць С. у хаце і лашчыць яго там, бо гэтым будуць абражаныя прысутныя анёлы. І тут маем проціпастаўленне, дзе С. адыходзіць да адмоўнага полюса. Існуе шэраг паведамленняў пра непасрэднае абарочванне ў С. (падкрэслена *чорнага*) чорта або *чараўніка*. Дарэчы, чорнага С. выганялі з хаты ў час *навальніцы*, баючыся, каб у яго (чорта) не «стральнуў» *Пярун*. Пярэпалах ад С. лічыўся самым небяспечным для дзіцяці. Ва ўсіх гэтых выпадках С. увасабляе сабой або тагасветную істоту, або чалавека, калі той туды перамяшчаўся (чарадзея, нябожчыка). Іначай кажучы, прадстаўнікі іншай прасторы, перасякаючы мяжу, набывалі аблічча С. і такім чынам маглі як напалохаць, так і прынесці пэўную інфармацыю. Дзяўчаты на *ростанях* ці на сметніку прыслухоўваліся да брэху С. і меркавалі, з якога боку да іх прыедуць сваты. С. як вястун выступае і ў варыянце *варажбы*, калі ўдзельніцы раскладалі свае аладкі на *парозе* і сачылі, чыю першую ён ухопіць. Відавочна, усе гэтыя рытуалы адбываліся на мяжы, і з’яўленне тут С.–вешчуна сведчыць на карысць яго сувязі з сакральнай тагасветнай прасторай. (Важная і мужчынская сімволіка гэтай жывёліны, параўн. павер’е: «сабака дзеўку ўкусіць — чакай сватоў».)

З другога боку, С. як медыятар свабодна перамяшчаецца і ў зваротным кірунку — «адносіць» на той свет *хваробы* (параўн. формулу: «лякі на сабакі», звычай аддаваць С. ежу пасля хворага дзіцяці ды інш.), выступае ў ролі ахвяры ў часе пабудовы хаты ці закладцы *млына*.

Застаецца падкрэсліць, што свой С. успрымаўся пераважна станоўча, трывогу ці падазрэнне выклікаў чужы ці той, што сустрэўся за мяжой свайго паселішча, у абліччы якога і магла хавацца нячыстая сіла.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. С. 137, 163, 230—232, 289, 653—657; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 2 // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXIII. Вып. I. СПб., 1893. С. 309; Жыццяадвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 190—191; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 398—402; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер’і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 137—139.

Т. Валодзіна, Ю. Драздоў

САВА́, у вераваннях беларусаў праз свае драпежныя схільнасці ды начны лад жыцця належыць да дэманічных істот, да *птушак* іншасвету (параўн.: «Сава не родзіць сакала, а такога чорта, як сама»; «Дзе сава і сыч, там носу не тыч»). У фармаванні такіх уяўленняў сваю ролю адыграў і *рабы* («Сава мая рабая, крыллі твае тупыя»), жоўта–шэры колер яе пер’я, які ў традыцыйным успрыманні апісвае хтанічнае, замагільнае царства. С., паколькі яна жыла ў міфічнай лясной прасторы, куды адсылаліся *хваробы* і нячысцікі, сама стала асацыявацца з хваробамі і *смерцю*. Яе з’яўленне ў вёсцы ўспрымалася як вестка з таго свету, прычым вельмі кепская, бо крык С. над *хатай* прадказваў самыя розныя няшчасці і беды, а крык «Астань сама!» ці «Сховай» вяшчаў *нябожчыка*. Успрыманне С. як птушкі ведаў і мудрасці мае асновай тое ж далучэнне яе да локусаў іншасвету, да *душаў* продкаў, якія і былі крыніцай інфармацыі. С. выступае і сімвалам

драпежнасці, а то і вядзьмарства («Кідаецца на людзей, як сава», «Ведзьма ты кіеўская, сава дурная»). Начное паляванне, ціхі палёт на мяккіх крылах, незвычайныя крыкі, падобныя на плач дзіцяці, дзённая бездапаможнасць — усё гэта жывіла народныя ўяўленні пра С.

Менавіта судачыненне С. з продкамі ў кантэксце архаічнай ідэі перасялення душаў тлумачыць вераванні беларусаў, згодна з якімі крык савы «Спавій» або «Пі–і–ліп» вяшчуе нараджэнне гаспадыняй дзіцяці. Калі каля чыйго жытла чуліся крыкі С. «Ку–га, куга!» — гэта сведчыла пра цяжарнасць жанчыны або пароснасць свінні, калі крык чуўся бліжэй да хлява. У некаторых мясцінах крыку С. надаваўся злавесны сэнс. Так, М. Я. Нікіфароўскі занатаваў павер’е на Віцебшчыне, што калі С. крычыць працягла «Ку–гу–у–у!», наследуючы заечы крык і так падманьваючы да сябе *зайца*, то гэтым яна пацвярджае цяжарнасць маладухі, але ў той самы час прадракае, што цяжарнасць скончыцца або выкідам, або нараджэннем мёртвага дзіцяці. Відаць, дачыненне С. да тагасветных сілаў паўплывала на разуменне такіх крыкаў як прадказання з’яўлення пазашлюбнага дзіцяці (параўн. называнне нагулянага дзіцяці Багданам — дадзеным Богам, а ва ўкраінскіх паданнях у пугача нават перасяляецца душа памерлага нехрышчонага немаўляці). У жніўнай песні («Сава разгулялася // У крапіву схавалася») упамінанне С. у *крапіве* не выпадковае, а міфалагічна матываванае, калі ўлічыць, што як С., так і крапіве ўласціва ярка выражаная жаночая сімволіка, прычым з негатыўнай канатацыяй (узгадаем, што ў крапіве знаходзяць дзяцей, але толькі пазашлюбных — крапіўнікаў). Для С. характэрна шлюбна–эратычная сімволіка. На Беларусі вядомы вясельны звычай — перад прыездам маладых са *шлюбу* займаць месца за сталом жанчынамі, адна з якіх пераапранута як найбольш камічна «маладой», іншая — «маладым», астатнія без пераапранання сядзяць сваццямі. На Брэстчыне такую «маладую» называюць С. з савянятамі. Сапраўдныя сваты рознымі спосабамі выганяюць «саву» з–за стала, нават падпальваюць на ёй кудзелю (магчыма, адсюль выраз «сава смаленая»), потым адкупляюцца. Савіная грамадка потым дапускае розныя бясчынствы груба эратычнага характару, нападаючы на дарослых мужчын.

У казачных і лірычна–песенных сюжэтах, а таксама ва ўстойлівых адзінках мовы С. падаецца як клапатлівая маці, але ўдава («жыццё ўдавінае — савінае»). Будучы раней голай, С. атрымала сваё пер’е, калі сцерагла *вераб’я*. Відаць, з той жа этыялагічнай легендай генетычна звязаныя вядомыя песні з сюжэтнай лініяй: «Наварыў верабей піва, зазваў пташак на дзіва, аднае савы не пазваў», «На беднага вераб’я пала сава з лесу». Акрамя таго, у народзе казалі, што *Бог* некалі пераставіў С. вочы на каціныя ды нават памяняў ім галовы. Не выключана ў дадзеным выпадку і рэальная аснова такіх вераванняў, бо С. знішчаюць мышэй, за што іх называюць «ляснымі кошкамі».

Тым часам як старажытныя грэкі і рымляне С. лічылі птушкаю, прысвечанай багіні–грамоўніцы Атэне, а французы называлі яе вялікім або малым герцагам, беларусы бачылі ў ёй «нейкае дзіва», чымсьці падобнае на птушку і нечым на чалавека. Сяляне ў паданнях абулі гэтае «цуда–стварэнне ў лапці і павялі да пана».

С. калі і не зусім *ведзьма*, то шкодніца і драпежніца. Нават савінае пер’е нельга было класці ў падушку, бо яно скруціць курынае ці гусінае пер’е ў

цвёрдыя скруткі, сапсуе падушку. У беларускай дзіцячай песеньцы С. параўноўваецца з ведзьмай: «Пашла сава па лесу, // Паляцела да бесу, // Совушку злапалі, // Як ведзьму, звязалі».

Забароны забіваць С., відаць, не існавала, савіныя чучалы часта сустракаліся ў сялянскіх хатах, што сведчыць пра адпуджвальную ўласцівасць С. ад нячыстай сілы. Як і ў іншых выпадках, незвычайныя ўласцівасці С. тлумачацца яе паходжаннем: некалі яна была чалавекам, відаць, жанчынай, нават анёлам, але за пэўную правіну пакараная Богам. Яе звычка хавацца днём, бо днём яна кепска бачыць, тлумачыцца тым, што некалі яна была голай, папрасіла, пазычыла ў птушак па аднаму пёрку, каб апрануцца (ад таго і пер'е ў яе такое рознае), ды не аддала пазычанае. Таму калі птушкі ўбачаць С., то пачынаюць яе бязлітасна дзерці, адбіраючы сваё пер'е.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 1; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Kraków, 1897. S. 183; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego // Materjały etnograficzne. Warszawa, 1938. S. 61, 193.

Т. Валодзіна, А. Садоўская, Л. Салавей

САД, вобраз прасторы мініяцюрнага свету, што арашаецца праточнай вадой як сімвалам благадаці. У многіх міфалагічных традыцыях С. стасуецца з *выраем*, дзе разнастайныя пладовыя дрэвы і на іх птушкі. У казках С. звычайна змешчаны на выспах. С. як вобраз *раю* выступае ў сярэднявечным заходнееўрапейскім мастацтве.

З С. у беларусаў (асабліва на Палессі) звязаныя шматлікія павер'і. Нельга, напрыклад, высякаць С., пакуль ён сам не засохне, інакш чалавек можа памерці (в. Залатуха Калінкавіцкага р–на). Каб добра завязваліся плады, у калядную ноч трэба было *босым* хадзіць у С. С., які позна зацвіў, прадказваў *смерць* гаспадарам. У некаторых мясцінах смерць гаспадара ці гаспадыні павінна была кампенсавацца высечкай дрэваў (*грушы* ці *яблыні*) у С. (в. Жахавічы Мазырскага р–на). У Заходнім Палессі вядомы вясельны *каравай*–С. — каравай, упрыгожаны галінкамі садовых дрэў і *плотам* з паперы (сувязь з ідэяй пладароддзя) (в. Забаллоце Маларыцкага р–на). Вядома паданне, што ў Ваўкавыску Міндоўг пабудаваў замак і побач з ім быў чароўны С., прарэзаны шматлікімі каналамі.

Літ.: *Агапкина Т. А.* Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 84—111; *Булгаковский Д.* Исторический очерк Волковыска, уездного города Гродненской губернии. 1881. С. 9; *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 312—315; *Цивьян Т. В.* Анализ одного полесского текста в связи с мифологией сада // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 96—98; *Цивьян Т. В.* К мифологеме сада // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 140—152.

Л. Дучыц

САКРА́ЛЬНАЯ ЎЛА́ДА, рэлігійныя і міфалагічныя ўяўленні аб сакральным, свяшчэнным, «боскім» паходжанні ўлады кіраўніка. Рэлігійнае разуменне С. у. кіраўніка з'яўляецца ў перыяд заняпаду родавага грамадства і ўзнікнення дзяржаўных утварэнняў. У гэты перыяд прыходзіць у заняпад падстававы прынцып родавай грамады — роўнасць усіх супольнікаў калектыву — і з'яўляецца неабходнасць вылучэння кіраўніка. Адным з найбольш дзейсных спосабаў узвышэння кіраўніка было абагаўленне яго ўлады ці ўяўленне аб атрыманні ім улады ад багоў. Сакралізацыя

канчаткова рабіла вобраз валадара адзіным сімвалам улады ў краіне, надавала гэтай уладзе рэлігійнае значэнне.

Акрамя таго, сакральны кіраўнік станавіўся вярхоўным святаром у дзяржаве, медыятарам (пасярэднікам) у дачыненнях паміж чалавечым калектывам і багамі. Усе найбольш важныя дзяржаўныя рэлігійныя абрады выконваліся толькі з удзелам сакральнага кіраўніка. У гэтым плане ён быў гарантам дабрабыту краіны і людзей, таму шмат што залежала ад яго фізічнага і духоўнага здароўя, ад магчымасці добра выконваць абрады.

Можна вылучыць два асноўныя спосабы сакралізацыі ўлады кіраўніка. У шматлікіх культурах (Старажытны Егіпет, Кітай, Японія, цывілізацыі дакалумбавай Амерыкі ды інш.) кіраўнік лічыўся «жывым богам». У іншых грамадствах існавала ўяўленне аб атрыманні кіраўніком ад багоў у момант каранацыі нейкай боскай, свяшчэннай сілы: «мана» ў народаў Палінезіі, «царскасць» у дзяржавах Месапатаміі ды інш. Гэтыя ўяўленні традыцыйна захоўваліся на працягу ўсяго Сярэднявечча (параўн. хрысціянскую традыцыю разумення кіраўніка як «памазанніка Божага»), а ў некаторых культурах іх рэшткі можна ўбачыць і цяпер.

Вельмі яскрава аб С. у. сведчаць розныя міфалогіі, якія даюць нам магчымасць зразумець нутраны сэнс уяўленняў аб паходжанні ўлады кіраўніка. Міфы, прысвечаныя гэтай тэме, можна падзяліць на некалькі груп: 1) міфы аб цудоўным нараджэнні і выхаванні будучага кіраўніка; 2) міфы аб боскай дапамозе кіраўніку заняць пасад праз спецыяльныя знакі; 3) міфы аб звышнатуральнай дзейнасці кіраўнікоў ці іх свяшчэнных памочнікаў; 4) міфы, дзе кіраўнікі з’яўляюцца настаўнікамі сваіх падданых у справе земляробства, жывёлагадоўлі, рамяства ды інш.

У беларускай традыцыі ўяўленні аб сакралізацыі ўлады кіраўніка добра бачныя ў летапісным і фальклорным вобразе полацкага князя *Усяслава* Чарадзея. Магчыма, з гэтымі ж ідэямі можна звязваць паданні пра князёў *Тура, Вітаўта* і славянскую форму імя полацкага князя *Рагвалода*.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.* Древнебалканские названия священного царя и символика царского ритуала // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 6—13.

А. Прохараў

САКСОНЦЫ, выхадцы з германскіх земляў, якія ўдзельнічалі ў паходах крыжакоў, а таксама тыя, што ў пачатку XIX ст. служылі ў арміі Напалеона Банапарта. Як і іншыя іншаземцы–захопнікі (*татары*, *французы*), вобраз С. характэрны для беларускіх паданняў і мікратапанімікі. На Кобрыншчыне вядомыя Саксонскія курганы, дзе, паводле падання, пахаваныя саксонскія воіны. У другой мясцовасці пра курганы распавядаюць, што гэта магілы, якія засталіся пасля бітвы «шведа з саксонам». У наваколлі Гродна пра адзін з курганных могільнікаў расказваюць, што ён насыпаны ў час вайны з «сасамі» (так у народзе звалі саксонцаў з арміі Напалеона ў 1812 годзе).

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—28; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895.

Л. Дучыц

САЛАВЕ́Й, ва ўяўленнях беларусаў і традыцыйнай беларускай паэзіі — высакародная *птушка*, высокацанёная за дасканалы спеў. С. не мае асобнага этыялагічнага міфа, яго паходжанне тлумачыцца ў адным сюжэце з *зязюляй*: С. — сын той жанчыны,

што была замужам за *вужам*, шчасліва гадавала дзяцей у вужавым падводным царстве, а пасля забойства мужа ператварылася ў зязюлю, сын стаў С., дачка ў пакаранне — жабкай. Нездарма С. уе гняздо ля зацішных вадаёмаў, ля рачных завадзяў, ля ручаёў, нібы нагадваючы, што яго дзяцінства звязана з воднай стыхіяй, яго бацькаўшчынай. Як і спеў зязюлі, голас С. маркіраваў перыяд вясны ў беларускім абрадавым календары (спеў спыняўся на Пятра). У фальклоры С. і зязюля падаюцца часта як шлюбная пара (парны вобраз нясе ў сабе ў пэўнай меры эратычную сімволіку). С. — улюбёны вобраз народнай паэзіі, сімвал молайца. Спеў С. выклікаў здзіўленне і захапленне, яго расшыфроўвалі рознымі гукаперайманнямі.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1884. № 3. С. 81—96; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 183; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. С. 166—167.

Л. Салавей

САЛДА́Т, **жаўне́р**, персанаж беларускіх паданняў і фальклору. Шырока распаўсюджаны паданні пра археалагічныя помнікі: каравульныя С., што з'яўляюцца па начах на *кургане*; гарадзішча насыпалі С. ботамі ды інш. У в. Дабрэнева Лагойскага р–на вядома паданне, што каля мастка праз ручай пад высокай гарой, дзе «правалілася царква», ляжаў С., а каля яго была *сабака* і вялікі воз *грошай*. Кожнага, хто праходзіў праз масток, С. затрымліваў і прапаноўваў аддаць яму тры душы, а за гэта абяцаў воз з грашыма. Але ніхто з мінакоў не меў тры душы, то С. і грошы зусім зніклі. У многіх казках замест С. фігуруе *каваль* або мужык. Вядомыя назвы гарадзішчаў — Салдатава гара, Салдацкая Слабада.

Літ.: *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895; *Tyszkievicz K.* Wiadomość historyczna o zamkach, horodyszczach i okopiskach starożytnych na Litwie i Rusi Litewskiej // Teka Wileńska. Wilno, 1858. № 55. S. 181—196.

Л. Дучыц

САЛОМА, у народна–міфалагічных уяўленнях беларусаў — сімвал з актыўным аграрна–вегетацыйным значэннем. Судачыненні са збожжам/*хлебам* і светам продкаў надаюць С. тыповы магічны змест. Прадукавальны сэнс рытуалаў з С. у складзе каляндарнай абраднасці даволі празрысты: С. з каляднага стала неслі ў *поле*, абвязвалі вакол садовых дрэў, падпярэзвалі ёю бясплодных жанчын. Відавочна яе медыятыўная, пасярэдніцкая паміж светамі роля: як частка культываванай чалавекам расліны, С. выпадае са сферы дзікага, прыроднага і, не з'яўляючыся канчатковай мэтай вытворчага працэсу, цалкам не ўключаецца ў поле культуры. Своеасаблівае месца С. і на шкале апазіцыі жывое–мёртвае: зрэзаная, зжатая, яна ўжо не жывая, але і не зусім мёртвая, захавальніца патэнцыі адраджэння. Матыў паміраючай, вычарпанай прыроды заканамерна суадносіць С. з паміраючым, мёртвым чалавекам, продкам (параўн. звычаі класці на С. смяротна хворага чалавека, спальванне С. з мэтай «сагрэць продкаў», С., з аднаго боку, як спецыфічную маску ўвабранага, а з другога, як іншабытную форму *пярэваратня*). Спальванне саламянага *снапа* — «дзеда» — ёсць часткай архаічнага абраду «провадаў душ на той свет» пасля іх візіту ў родны дом. У беларусаў С. грае ролю ў вонкавым выглядзе рытуальнага героя самых розных абрадавых комплексаў — чалавек у строі з С. ці з саламяным пудзілам/лялькай у руках улучаўся ў сістэму магічнай дзейнасці,

у прастору антысвету. У беларусаў С. як пустая, абмалочаная, няпоўная процiпастаўлялася *жыту* — поўнаму, некранутаму, што праецыравалася на свет чалавечых дачыненняў (параўн.: саламяны вянок надзявалі «нячэснай» нявесце, аддавалі ёй пустую бутэльку, заткнутую С., у адваротным выпадку падавалася так званая краса — бутэлька *гарэлкі*, заткнутая каласамі жыта і аўса).

Моўная свядомасць беларусаў у рэчышчы дэсемантызацыі многіх звычаяў з С. актуалізуе канатацыі тонкасці, слабасці і пустаты.

Літ.: *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 85; Витебская губерния: Историко–географический и статистический обзор. Вып. 1. Витебск, 1890. С. 268; Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 204, 206; *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 392; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 223—224; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 209; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 183.

Т. Валодзіна, М. Малоха

САЛЯ́РНАЯ СІМВОЛІКА, сістэма знакаў, звязаных з пакланеннем *Сонцу*. Узнікла як вынік паганскіх рэлігійных вераванняў. Пакланенне сонцу зарадзілася са з'яўленнем земляробства, што тлумачыцца залежнасцю будучага ўраджаю ад сонечнага цяпла і святла.

Салярнымі сімваламі са значнай доляй верагоднасці можна лічыць канцэнтрычныя кругі з элементамі арнаменту, а таксама крыжападобныя фігуры, утвораныя перасячэннем арнаментальных палосак ці стужак, нанесеных на донцы керамічных пасудзін неаліту і бронзавага веку. Сімвалам Сонца, бессмяротнасці, уваскрэсення і ачышчэння ў глыбокай старажытнасці стаў *крыж*. Многія даследнікі салярным сімвалам лічаць і *свастыку*, якая вядомая індаеўрапейскім і некаторым іншым народам. Самыя раннія выявы свастыкі з тэрыторыі Беларусі датуюцца першымі стагоддзямі н. э., свастыка сустракаецца таксама ў эпоху Сярэднявечча і нават у народным мастацтве XX ст. Адзін з самых распаўсюджаных у свеце сімвалаў — выява шасціпялёсткавай разеткі. Матывы разеткі даволі часта сустракаюцца на металёвых падвесках і шыйных грыўнях з пахаванняў *радзімічаў*, а таксама ў Полацку. Пазней выявы шасціпялёсткавых разетак змяшчалі на прасніцах і на сальніцах. Салярным сімвалам служыў таксама пашыраны ў народным дэкаратыўна–ўжытковым мастацтве знак у выглядзе кола з шасцю спіцамі. Распаўсюджаным сонечным знакам было колца з кропкай у цэнтры.

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим–Москва, 1994. С. 22—24; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.

Э. Зайкоўскі

САМАГУ́БЦА, **загу́бак, ві́сельнік, даўлёнік, тапе́лец**, прадстаўнік катэгорыі «нячыстых», небяспечных мерцвякоў, супрацьпастаўлены «продкам», «дзядам», здольны прынесці жывым людзям рэальную шкоду. Перакананне аб небяспечнасці С. грунтуецца на ўяўленні пра тое, што натуральная *смерць* чалавека надыходзіць, калі той вычарапаў сваю жыццёвую сілу, патраціў яе на працягу ўсяго жыцця; заўчасная ж смерць пакідала *нябожчыку* не выдаткаваную ў зямным жыцці энергію, якую ён мусіў траціць ужо на шкоду людзям.

Паколькі жыццё ўсведамлялася як дар (*доля*), дадзены *Богам*, чалавек, які самахоць яго спыніў, выступаў супраць сакральнай волі і збліжаўся

тым самым з «нячыстай сілай». Адсюль шырока распаўсюджанае ўяўленне аб тым, што чалавек па сваёй волі не можа быць С., бо на гэтую справу яго пад'юджвае *чорт*. Калі ж «нячыстая» задума ўдалася, у паветры ўздымаецца віхура (завея, бура) — «*чортава вяселле*» — з нагоды атрымання чарговай «грэшнай душы». На Магілёўшчыне лічылі, што пры гэтым С.–мужчына бярэ шлюб з чарціхай, а С.–жанчына — з чортам. На скуры ж С. заключалі крывёй свае дамовы чэрці і *чараўнікі* (*ведзьмы*).

Пахаванне С. выразна адрознівалася ад пахавання нябожчыкаў, памерлых сваёй смерцю. Калі апошніх шляхам складанай абраднасці «перасялялі» ў свет Дзядоў (рабілі *хату–дамавіну*, належным чынам прыбіралі, спраўлялі хаўтуры), дык С. хавалі ў прасторавых пунктах, цесна звязаных з сімволікай памежжа, сферай хаосу, дэструкцыяй, каб гарантаваць бяспеку не толькі жывым, але і «добрым» нябожчыкам. Паўсюль забаранялася хаваць С. на тэрыторыі могілак, якія разумеліся як «сяло–невесяло» памерлых. Найчасцей іх хавалі на *ростанях*, у багністых месцах, у канавах, што атачалі могілкі. У шэрагу выпадкаў на магілу С. насыпалі вялікі курган, кідалі ламачча ці камяні. Адзінай пахавальнай атрыбутыкай вісельніка магла быць тая адзежа, у якой ён засіліўся, і вяроўка, з дапамогай якой гэта было зроблена. Часам С. хавалі нават без дамавіны. Паўсюль адсутнічала адпяванне С. і звычай спраўлення па іх хаўтураў.

Сувязь С.–тапельца са сферай *вады* паслугавала іх суаднясенню з такімі міфалагічнымі персанажамі, як *русалкі* і *Вадзянік*. Паводле народных павер'яў, русалкі і ёсць дзяўчаты–тапеліцы, якія заключаюць з Вадзянікам шлюб. Тапелец жа мужчына з цягам часу і сам робіцца Вадзянікам (Віцебская губ.). Тапельцы, пахаваныя на зямлі, захоўваюць сувязь і магчымасць уплыву на стыхію вады (у тым ліку і нябеснай вільгаці), што тлумачылася іх вечнай смагай, бо яны не паспелі напіцца тут пры жыцці.

Такім чынам, С. маглі выступаць прычынай працяглай *засухі*, спыніць якую можна было, паліваючы магілу тапельца вадой (ці пакінуць на пахаванні посуд з ёю, пастаянна папаўняючы яго), ці вырваць крыж з яе (Палессе). Рэчы, звязаныя з С. (вяроўка, пясок з магілы), даволі шырока выкарыстоўваліся ў магічных практыках, звязаных ідэямі гвалту, прымусу. Так, калі карчмар хацеў прывабіць наведнікаў, ён мусіў перацягнуць дарогу вяроўкай, на якой засіліўся чалавек, і закапаць яе перад *парогам*, ці гэтую ж вяроўку пакласці ў бочку з *гарэлкай* (Заходняя Беларусь).

Каб навесці смяротны праклён на ворагаў, патрэбна было перад асінавым кіем, уторкнутым у зямлю, запаліць васковую *свечку* з кнотам, зробленым з вяроўкі вісельніка. Трымаючы свечку нахіленай, каб яна патухла, агучвалі праклён: «Штоб ты так патух(ла), як гэтая свечка». Пасля чаго свечку ламалі аб кій, кідалі ў ямку, дзе ён тырчаў, і засыпалі зямлёй (Рэчыцкі пав.). Пяском з магілы маглі скарыстацца злодзеі, абнёсшы ім хату і ссыпаўшы з заходняга боку, яны такім чынам усыплялі ўсіх яе насельнікаў (Барысаўскі пав.). З другога боку, гэты ж пясок выступаў дзейсным сродкам вывядзення чарвякоў з адкрытай раны жывёлы (Віцебская губ.).

На Смаленшчыне падчас выгану жывёлы, каб яе не «давіў» *воўк*, трэба было назваць імя даўлёніка столькі разоў, колькі было скаціны ў статку, просячы ягонай абароны.

Літ.: *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной

смертью и русалки. Пгр., 1916; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. VIII. Вильна, 1912; *Толстые Н. И.* и *С. М.* Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938; *Tyszkiewicz E.* Opisanie pow. Borysowskiego. Wilno, 1847.

У. Лобач

САРАКІ́. Хранонім С. у царкоўнай традыцыі называе прысвятак, што адзначаўся з нагоды памяці сарака пакутнікаў за веру. Астранамічна ён звязаны з днём веснавога раўнадзення («на Саракі дзень з ноччу мераецца»). У папярэдняй сістэме часалічэння С. пачыналі вясну і адпаведна год («святыя Саракі напярод пайшлі»). Абрадавыя паводзіны гэтага дня змадэляваныя ў рэчышчы пераасэнсавання лічбы *сорак* сродкамі народнай этымалогіі — пяклі 40 булачак, ламалі 40 дашчэчак, чакалі 40 вырааў. Прылёт *птушак* у гэты дзень пазначаў адкрыццё *выраю*, вяртанне на зямлю продкаў, менавіта якім і прысвячалася печыва. Арнітаморфны код абраднасці С. (як і ўсяго веснавога комплексу) грунтуецца на ідэі прынясення вясны птушкамі і, у больш шырокім плане, на ўяўленнях аб птушках як пасярэдніках паміж зямлёй і *раем*, выраем, птушках як увасабленнях продкаў. Ушанаванне продкаў было падмацавана хрысціянскай традыцыяй памінання сарака пакутнікаў.

Веснавое раўнадзенне азначала зацверджанне *Сонца* на небасхіле, канец ваганняў цемры і святла, што ізаморфна саракадзённым перыядам у жыцці чалавека. Тут яшчэ раз праглядае антрапамарфізм у семантыцы і адзнацы тэмпаральных адрэзкаў, калі каляндарны час разглядаецца праз прызму чалавечага жыцця.

С. сканцэнтравалі ў сабе практычна ўсе міфалагемы і рытэмы веснавой абраднасці — матывы пачатку году, культу продкаў, ачышчальныя і прадукавальныя захады, прафілактычную і мантычную магію. У шэраг веснавых абрадаў, што рэгулявалі полаўзроставую і сацыяўзроставую структуру грамадства, упісваліся скаканні дзяўчат на дошках, папулярнае ў гэты дзень гушканне на *арэлях* і дзявочыя *варожбы* пра будучае замужжа.

Сам тэрмін С. па–свойму быў пераасэнсаваны хрысціянствам — дзень памяці менавіта сарака пакутнікаў (хоць сама колькасць іх грунтуецца на міфалагічных уяўленнях). У далейшым народная культура ўжо другі раз вытлумачвала, прыстасоўвала гэты хранонім да ўяўленняў больш позняга часу, у якім складаным чынам перапляліся рысы абедзвюх культур. Так, сорак воінаў сталі апекунамі ў земляробстве, а іх душы як быццам бы прылятаюць на зямлю жаўрукамі. Гл. таксама *Сарачыны*.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Беларускі земляробчы каляндар: Саракі—Узвіжанне // Весці АН Беларусі. Серыя гуман. навук. 1996. № 3. С. 87—91; Жыццяя адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 401—405; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 137—139.

Т. Валодзіна

САРАЧЫ́НЫ, **Саракаві́ны, Сaракі́, Саракапу́ст, Шасці́ны**, **Сорак Дзён,** памінальны абрад, які адзначаецца на 40–ы дзень пасля *смерці* чалавека. Згодна з народнымі павер'ямі, у гэты час перад тым, як *душа* нябожчыка далятае да *неба*, яна наведвала родную сядзібу. Хату прыбіралі *ручнікамі*, за акно выстаўлялі *хлеб–соль* і шклянку з *вадою*. На С. родныя наведвалі магілу памерлага, ладзілі жалобны стол, які паходзіць ад старажытнай язычніцкай трызны. Сярод

абавязковых памінальных страў былі куцця, канун ды інш. Асобны прыбор з пітвом і стравaю ставілі для памерлага. С., як і іншыя памінкі, звязаны з культам продкаў. Неабходнасць адзначаць С. тлумачылі тым, што непамянутая душа асуджана на пакуты і не будзе спрыяць людзям у іх зямных справах.

Літ.: Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986.

У. Васілевіч

САРОКА, ва ўяўленнях беларусаў надзялялася дэманічнымі рысамі. Лічылася, што *ведзьмы* скідваліся С. і, каб даведацца, хто гэта асабіста, трэба такую С. злавіць ды паадкручваць ёй крылле. У славянскіх і беларускіх этыялагічных міфах пра паходжанне С. і яе характэрную чорна–белую афарбоўку гаворыцца, што калі ўсе *птушкі* чысцілі на загад *Бога* вадаёмы, С. схітравала: вымазалася граззю не працуючы ды яшчэ ўзвяла паклёп на *каршуна*, што той лайдачыў. Калі падман выявіўся, Бог пакараў С., гразь назаўсёды прыстала да яе белага пер'я, яна стала чорна–белай. За паклёп каршун ёй не можа дараваць і часта палюе на С. Кара С. можа быць іншай. Так, у сербскіх паданнях гаворыцца, што Бог прызначыў ёй за кару ў бязмесячныя ночы (перад з'яўленнем маладзіка) малаціць калючы цярноўнік. У беларускай традыцыі гэты матыў захаваўся ў дзіцячай пацешцы, дзе гаворыцца, што С. малаціла асаку (жорсткую траву). Пра *чорныя* плямы на *белай* С. кажуць, што яны знікнуць тады, калі жанчыны перастануць раджаць дзяцей і гэтая функцыя пяройдзе да мужчынаў, г. зн. ніколі.

Нашы продкі выкарыстоўвалі С. у якасці ахоўнага прадмета, які засцерагаў ад іншых дэманічных істот. Забітую С. вешалі ў хляве, каб *ласка* (*Дамавік*, *Хлеўнік*) не мучыла *кароў* і *коней* або каб ведзьма не мела доступу да кароў, не адбірала ў іх *малако*. Гэтаксама С. вешалі на двярэ, каб яна адпуджвала драпежных птушак (каршуна, *варону*) ад свойскіх, асабліва ад птушынай моладзі. Для ўсходнеславянскай культавай традыцыі, верагодна, вытокамі сакралізацыі С. з'яўляюцца пэўныя родава–матрыярхальныя культы. Аб гэтым сведчаць як шырока вядомае «сарока–варона дзеткам кашку варыла», так і павер'і, што С. могуць абярнуцца толькі жанчыны. На гэта таксама паказвае рэлігійна–магічнае значэнне «сарокі» — жаночага галаўнога ўбору некаторых этнічных групаў рускіх. С. з'яўляецца разносчыцай навін, яе стракатанне абяцае прыбыццё *гасцей*, змену надвор'я на даждлівае, прадказвае нейкае здарэнне ці нават *смерць*. Тая ж сімволіка С. як істоты–ахоўніцы выступае ў замовах: «Сарока на кол прылятала. Колькі сароцы на калу пабываць, столькі ў маёй кароўкі ўроку пабываць. Сарока з колу злятае — з мае кароўкі ўрокі знімае».

Уяўленні пра сувязь С. са сферай чарадзейства, пра яе перакідванне (прыгожая багатая ведзьма становіцца белай С., потым зноў становіцца жанчынай, і так бясконца) і ўся атмасфера дзейнасці наднатуральных сілаў добра перaказаная ў фантастычным апавяданні Яна Баршчэўскага «Белая сарока».

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 180—193; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 556—568; *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губ. // Этнографический сборник. Вып. 3. СПб., 1858. С. 115—276; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 139—140.

Т. Валодзіна, Л. Салавей

САРЭ́НЫ, **Вадзяны́я каралéўны, Лю́дзі марскíя, Фараонкі**, міфічныя істоты рознага полу, якія жывуць у моры, а ў пагодныя дні выходзяць на бераг. Тыя, хто плаваюць па моры, могуць бачыць марскіх людзей. Паводле народных уяўленняў, яны былі заклятыя Найсвяцейшай Маткаю, у выніку чаго атрымалі выгляд паўчалавека–паўрыбы. З мора чуваць, як яны пяюць, весяляцца ці плачуць, цягнучы журботныя песні. Жывуць у моры і Вадзяныя каралеўны, якія, выходзячы з вады ўночы, спяваюць. Запісаныя ад іх песні разыходзяцца па свеце. Паходжанне Фараонак тлумачылася ў народзе так: «... як жыдэ пераходзілі без мора да нас, Фараон казаў усім людзям з свайго каралеўства ганіць жыдоў, жэбы іх не пусціць па гэты бок, то некаторыя, гонячы жыдоў, паўходзілі ў мора, і як Мойжэш лескаю махнуў, вада зышлася ў мору да мейсца і заліла іх там, і яны да канца свету будуць у мору». Для ўсіх гэтых марскіх міфічных персанажаў характэрна тое, што ў прахожых ці праезджых людзей яны пытаюцца пра час сканчэння свету. Калі пачуюць, што ён адбудзецца неўзабаве, — цешацца, пляскаюць у ладкі, а калі ім скажуць, што не хутка, — плачуць, лементуюць, бо пасля канца свету з'явяцца іншыя людзі, то і С. давядзецца быць не ў вадзе, а на зямлі, з–за чаго замест хвастоў у іх паявяцца ногі, як у людзей.

Літ.: *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 108—109.

У. Васілевіч

САХАЧЫ́, адна з назваў сузор'я Вялікай Мядзведзіцы (Вялікага Возу). Верагодна, паходзіць ад слова «сахаты» — «лось». Назва звязана з адпаведнай назвай «Сахаты», вядомай на поўначы Расіі. Наагул назва гэтага сузор'я «Лось» або «Алень» характэрная для многіх народаў Поўначы. Гл. таксама *Воз, Сіта²*.

Літ.: *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 46; *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 814.

С. Санько

СВАРОГ, адно са славянскіх божышчаў. У спісе багоў, якія ўваходзілі ў пантэон кіеўскага князя Уладзіміра, імя С. адсутнічае. Яно згадваецца толькі ва ўстаўных каментарах да «Хронікі Іаана Малалы», дзе атаясамліваецца са старажытнагрэцкім Гефестам і дзе Сонца–Геліёс называецца *Дажбогам*, сынам С. У славянскіх пісьмовых крыніцах (пераважна ў павучаннях супраць паганства) паведамляецца, што «огневи Сварожицю молятся». Згодна са звесткамі нямецкіх місіянераў XI—XII стст., у балтыйскіх славянаў Сварожыч, які іначай называўся Радагостам, ушаноўваўся ў культавым цэнтры племя рэдарыяў — Рэтры ці Радагошчы — як адзін з галоўных багоў. Атрыбутамі Сварожыча–Радагоста былі *конь*, дзіды і вялізны *дзік*, які выходзіў з мора (звычайна дзік лічыцца зааморфным сімвалам *Сонца*).

На думку Р. Якабсона, культ С. звязаны з гадавымі цыкламі прыроды і характарызуецца ваяўнічым духам, які дае мужнасць і мужчынскую сілу. У такім разе С. нагадвае *Перуна*. Згодна з Б. А. Рыбаковым, С. (ён жа *Стрыбог* — Род — *Светавіт*) — гэта старажытнае вярхоўнае божышча *неба* і сусвету, «бог–бацька», які да вылучэння на першае месца Перуна быў галоўным, усеабдымным божышчам далёкіх продкаў славянаў. Як лічыць той жа даследнік, С. нагадвае Урана старажытнагрэцкай міфалогіі, а пасля прыняцця хрысціянства яго ўпадаблялі богу–творцу Саваофу.

Яшчэ ў 1874 г. А. Гільфердынг выказаў думку, што ў славянаў прызнавалі бога неба, які быў вышэй за Перуна, але пад уладу апошняга аддаў зямны свет. Як лічыў А. Гільфердынг, «гэта вышэйшае бажышча называлі проста *Богам* і, верагодна, таксама Сварогам». А. С. Фамінцын бачыў у С. вярхоўнага бога, апрычонага ад Перуна і *Вялеса*. На думку ўкраінскага эміграцыйнага даследніка І. Агіенкі (мітрапаліта Іларыёна), С., магчыма, быў спачатку адзіным вярхоўным богам, валадаром свету, прабогам. С. з'яўляўся бацькам сонца і *агню*, богам неба, увасабленнем неба і святла.

Імя С. блізкае да старажытнаіндыйскага svarga — «неба». З іншага боку, індаеўрапейскі корань для абазначэння сонца — *saue– (*su–, *sue–). У літоўскай міфалогіі вядомы, магчыма, этымалагічна блізкі па найменні Совій, якому прыпісвалі ўвядзенне традыцыі целаспалення.

У «Іпацьеўскім летапісе» пад 1114 г. зроблена спроба перыядызацыі дахрысціянскай гісторыі, у якой да часоў царавання С. аднесены пачатак апрацоўкі металаў і ўстанаўленне манагаміі, за парушэнне якой «ввергнуте и в пещь огнену».

Літ.: *Гильфердинг А.* История балтийских славян. СПб., 1874; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 140; Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Київ, 1994. С. 95—97; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 443—446; Сварог // Славянская мифология. М., 1995. С. 348—349; *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1894. Вып. І.

Э. Зайкоўскі

СВА́СТЫКА (санскрыцкае svastika літаральна «дабрабыт»), роўнаканцовы *крыж* з загнутымі Г–падобнымі канцамі «па сонцу» ці «супраць сонца», старажытны знак *агню* ў індаеўрапейскіх і некаторых іншых народаў, першапачаткова выява ўдасканаленай прылады для здабывання агню (агонь здабывалі трэннем двух паленцаў, потым, калі сталі здабываць агонь вярчэннем стрыжня накшталт *верацяна*, незалежна ад таго, круцілі яго ў далонях ці «смыком», усё роўна ў аснову клалі не адно паленца, а накрыж два («адно палена і ў печы не гарыць»), пакінутыя сучкі дапамагалі замацаваць паленцы на зямлі чатырма калочкамі — гэта ўжо С.). С. мае вялікае пашырэнне на абшарах Еўразіі, найранейшыя выявы С. знойдзены ў Малой Азіі. Старажытныя эліны пакінулі шматлікія варыянты выяваў С. на ўжытковых і сакральных рэчах. На выкапнёвых знаходках знак С. сустракаецца таксама з большай ці меншай часцінёй у італійцаў, германцаў, балтаў, а таксама ў беларусаў. Арыйскімі плямёнамі С. была занесена на Індастанскі субкантынент, адкуль разам з рэлігійнымі вучэннямі С. разышлася па многіх краінах Азіі і цяпер ушаноўваецца там як сакральны знак. Хрысціянства на ранніх этапах выкарыстоўвала С., абапіраючыся на традыцыйныя ўяўленні. Пра гэта сведчыць С. унутры купала кіеўскай Сафіі. Арнамент там складаецца з простых роўнаканцовых крыжоў і С. паперамення. Знакі С. былі выяўленыя на цэгле царквы Куцеінскага манастыра і іншых месцах. Выявы С. на розных рэчах, найперш керамічных, а таксама на праселцы, фібуле, бранзалеце, на камяні–помніку на могілках і да т. п. знойдзены археолагамі ў Беларусі, у тым ліку ў Заслаўі, Ваўкавыску, Воршы, Лоску, Вілейскім, Браслаўскім, Валожынскім, Пастаўскім, Чашніцкім р–нах. Кароткачасовае, нават неістотнае параўнальна з шматтысячагадовай гісторыяй выкарыстанне нямецкімі

націстамі С. у якасці свайго сімвала спарадзіла негатыўнае стаўленне да С. у еўрапейска–амерыканскай культурнай зоне, выклікала недарэчнае прымхлівае замоўчванне гэтага знака.

С. — найдасканалейшы знак найвялікшага адкрыцця ў гісторыі чалавецтва, якое прадвызначыла яго лёс на многія тысячагоддзі — адкрыццё і засваенне агню. Агонь сакралізавалі, агню прысвечана шмат гімнаў у «Ведах», агонь увайшоў у рэлігійна–філасофскія сістэмы многіх народаў. Ужо ў глыбокай старажытнасці нарадзілася слушнае ўяўленне, што *Сонца*, энергія Сонца з'яўляецца спараджальнікам усяго жывога, а агонь — яго сын. «Нараджэнне» агню звязана з подзьмухам паветра. Ахвяруючы сабой, сваёй адчувальнай на дотык формай, агонь гіне, аддаючы цяпло і святло людзям, выпраменьваючыся ў неба бліжэй да бацькі–Сонца. Усё гэта зашыфравана ў знаку С., які лічыцца паўсюль свяшчэнным. У Беларусі С. сустракаецца не толькі на археалагічных рэштках, але і на зусім «жывых», хоць і выключаных ужо з побытавага выкарыстання арнаментаваных тэкстыльных вырабах — *ручніках*, *фартухах* ды інш. Гл. таксама *Салярная сімволіка*.

Літ.: *Дзярновіч А.*, *Кваткоўская А.* «Свастыка» як касмалягічны ды этнавызначальны сымболь // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 75—90; *Керам К.* Боги, гробницы, ученые: Роман археологии. М., 1963. С. 59—60; *Мальвер А.* Наука и религия. СПб., 1907; Свастика // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 420; *Рерих Н.* Сердце Азии. Мн., 1991. С. 15, 49.

Л. Салавей

СВЕТАВІ́Т, вярхоўны бог пантэона, бог нябеснага святла і яго ўвасаблення *Сонца*, вядомы з запісаў 80–ых гадоў XX ст. у некаторых раёнах Гродзеншчыны (Мастоўскі і Шчучынскі р–ны): «Световіт — бог Слонца і самы глаўны».

С. мае выразнае заходнеславянскае паходжанне. Зах.–слав. Svantavit, Zwantevit, Szuentevit, галоўны бог язычніцкага пантэона заходніх і прыбалтыйскіх славян. Свяцілішча С. знаходзілася на востраве Руген (цяпер Нямеччына) у горадзе Аркона. Гэта быў добра ўмацаваны храм, абнесены трыма сценамі. Усярэдзіне знаходзілася скульптурная выява С., значна вышэйшая за чалавечы рост, з чатырма тварамі, відаць, суадносна з чатырма напрамкамі свету. Сам храм быў чатырохслуповай канструкцыяй, што сімвалізавала чатырохбаковую мадэль свету славянскай міфалогіі. С. трымаў у руцэ вялікі *рог з віном*, якое абнаўлялася восенню кожнага года і па якім жрэц варажыў пра будучы ўраджай, у другой — спушчаны лук, што сведчыць пра дзве асноўныя функцыі С. — апякунства ўрадлівасцю і мілітарнасць. Ён быў гаспадаром і ваяром, як князь, але нават князі лічыліся з думкамі жраца С., галоўнага прадказальніка будучых падзей. С. складалі ахвяраванні яго вернікі з усіх славянскіх плямён, нават купцы, што прыплывалі на Руген з гандлёвымі мэтамі, не маглі распачаць справы, пакуль не прыносілі дарагую рэч у ахвяру боству. У храме С. захоўвалася частка золата і срэбра з ваенных трафеяў, таму вялікія скарбы ахоўвала 300 узброеных коннікаў. У самога С. быў *белы конь*, якога ноччу дзесьці вадзілі, каб раніцай было відаць, што боства ездзіла на ім, аглядаючы і сцерагучы свае ўладанні. Восенню ў храме С. праводзілася свята ўраджаю, у час якога адбываўся рытуальны дыялог жраца і вернікаў: жрэц хаваўся за вялікім, у рост чалавека, мядовым пірагом і пытаўся ў прысутных, ці бачаць яны яго. Пачуўшы адказ «трошкі бачым», ён прамаўляў формулу–закляцце: «Каб налета яго зусім не бачылі» за пірагом, каб

быў, значыць, ураджайны год. Гэты дыялог зафіксаваны Саксонам Граматыкам, які апісваў падзеі да 1185 г., аднак ён занатаваны этнографамі ў часткі беларусаў і паўднёвых славян яшчэ ў пачатку XX ст., праўда, перанесены ў сферу каляднай абраднасці ў кола сям'і, дыялог адбываўся паміж гаспадаром і гаспадыняй.

Апрача рэчавых ахвяр С. прыносілі часам і крывавыя чалавечыя, для гэтага бралі палонных хрысціян, што цяснілі славян–язычнікаў. І ўрэшце ў XII ст. дацкі кароль разбіў ругенскіх славян, разрабаваў і знішчыў храм С. і яго стод. Сімваламі С. былі колеры *чырвоны* і *белы*: белы конь, чырвоныя дэкарацыі і дах у храме, пунсовыя шаты боства. С. вельмі нагадвае *Ярылу* па функцыях, па сімваліцы, акрамя хіба чатырохтварасці, што паказвае на яго аднесенасць да цэнтру Зямлі.

Літ.: *Леже Л.* Славянская мифология. Воронеж, 1908; *Гельмольд.* Славянская хроника. М., 1963; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Свентовит // Славянская мифология. М., 1995. С. 349; *Потебня А. А.* О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 260—261; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. П—С. Мн., 1984. С. 388—389; *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал–диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 5—72; *Топоров В. Н.* Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология. 1986—1987. М., 1989. С. 3—50.

Л. Салавей, С. Санько

СВЕ́ЧКА, магічны сродак абароны ад нячыстай сілы, ад *урокаў*, для абароны ад *Перуна*, *пажару*. С. шырока выкарыстоўваецца ў розных абрадах (вясельных, пахавальных, памінальных), у каляндарных святах, пры розных *варожбах* ды інш.

У Барысаўскім павеце ў сярэдзіне XIX ст. калі малады збіраўся ехаць да нявесты, то яго садзілі на кораб з *жытам*. Хросная маці падстрыгала яму *валасы*, а сястра падпальвала іх васковай С. Па прыходзе маладой у дом мужа свякроўка падстрыгала маладую, на галаву ёй клалі тры пасмачкі лёну і крыжападобна падпальвалі ёй валасы С. У Пінскім павеце *касу* падпальвалі крыжападобна складзенымі С. Некалі ў Рэчыцкім павеце жаніх падыходзіў да дзвярэй нявесты, побач з ім станавілася яго маці з запаленай С. і сяброўкі. Перад жаніхом выходзяць дзяўчаты і маці маладой, пачынаюць спяваць і запальваюць С. паабапал *парога*. Сваха злеплівае свечкі ў адну С. Спевы працягваюцца. Потым свахі цалуюцца і са С. ідуць у дом нявесты. У мястэчку Пагост былога Мазырскага павета ў час вянчання ў царкве жанчына або дзяўчына (свяцёлка) за маладымі трымае дзве запаленыя С., якія злучаюцца паміж сабой наступным чынам: з вялікага кавалка *хлеба* здымаецца верхняя скарынка ў форме кола, у ёй прарэзаны дзве дзіркі і туды ўстаўлены С. Пасля гэтыя С. прысутнічаюць ва ўсіх вясельных абрадах. У Рэчыцкім павеце існаваў звычай у кожнай вёсцы выбіраць сабе ахоўніка (заступніка) — якога–небудзь святога — і ў гонар яго трымаць у вёсцы брацкую С. або абраз. На *Дзяды* гаспадар тры разы са С. абыходзіў *стол* перад вячэрай. Пасля вячэры запальвалі С. і назіралі, куды пойдзе дым. Калі ўверх, то ўсё будзе добра, а калі да *дзвярэй*, то ў *хаце* нехта памрэ. Гл. таксама *Грамнічная свечка.*

Літ.: *Быковский Владислав.* Свадебные обряды и песни в Пинском уезде Минской губернии // Памятная книжка Виленского генерал–губернатора на 1868 год. СПб., 1868. С. 63—76; *Верашчагіна А. У.* Дзяды, альбо Дні памінання памерлых на Беларусі // Наш радавод. Кн. 5. Ч. І. Гродна, 1993. С. 177—187; Описание церквей и приходов

Минской епархии. Вып. V. Мозырский уезд. Мн., 1879. С. 141—142; Описание церквей и приходов Минской епархии. Вып. VIII. Речицкий уезд. Мн., 1879. С. 102; *Пушкина Т. А.* Воск и свечи в древнерусских погребениях // Погребальный обряд. Труды ГИМ. Вып. 93. М., 1997; Свадебные обычаи и обряды простонародья в Борисовском уезде // Минские губернские ведомости. 1865. С. 544.

Л. Дучыц

СВЕ́ЧКІ (маларыцкае **СВІ́ЧКІ**) — агульная назва ўсяго двухтыднёвага святочнага перыяду ад *Калядаў* да *Вадохрышча* на Маларытчыне, у які сувора забаранялася працї. Магчыма, назва звязана з рэальнай астранамічнай з'явай высокага ўзыходжання над небакраем узімку сузор'я *Сіта* (Пляядаў), якое на Случчыне ўяўлялася запаленымі свечкамі, да якіх скіроўваюцца *душы* праўдзівых людзей, каб далей патрапіць у *вырай*.

***Літ.*:** Дыялектны слоўнік Брэстчыны. Мн., 1989. С. 201; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 31.

С. Санько

СВІННЯ́, побач з іншай свойскай жывёлай мела важнае гаспадарчае значэнне і набыла пэўнае месца ў народных уяўленнях, абрадавай практыцы, вуснапаэтычнай творчасці. С. адна з найперш асвоеных жывёл у і.–е. народаў, што насялялі Малую Азію, Грэцыю і інш. Старажытныя хеты нават падзялялі народы на цывілізаваныя і дзікія па прыкмеце «тыя, што ядуць свініну» і «што не ядуць свініну». У «Хецкіх законах» прадугледжвалася дыферэнцаваная кампенсацыя за крадзеж ці пашкоджанне свойскіх свіней розных катэгорый — «адкормленай (зернем) свінні», «надворнай свінні», «пароснай свінні», «парасяці». Ідэнтычны падзел свінога статку захоўвалі беларусы яшчэ ў пачатку XX ст.: надворных С. пасвілі ў полі і кармілі толькі адзін раз на дзень, кормных С. трымалі ў хляве і кармілі 2—3 разы, асобна кармілі С. з парасятамі ці малых парасят. І цяпер адкормленых С. забіваюць перад *Калядамі* (раней вепрука ахвяроўвалі таксама *Навіне*), такая С. называецца «калядой» («Добрую каляду сёлета выкарміў»), галаву С. захоўваюць для велікоднага стала. У калядках спяваецца то «Ішла, пайшла свіння», то «Ішла каляда па ляду», што сведчыць пра прымеркаванасць матыву ахвяравання С. да Калядаў. У старажытных рымлянаў ахвяраванні жывёл адбываліся ўстаноўленым парадкам: парасё—ягнё—цялё (porcus—agnus—vitulus). С. была сімвалам плоднасці, урадлівасці, аднак стаўленне да яе ў розных народаў склалася неаднолькавае — адны гадавалі і спажывалі яе, іншыя адмовіліся, што знайшло адлюстраванне ў розных рэлігійных сістэмах з іх харчовымі забаронамі. Забароны юдаізму і магаметанства на ўжыванне свініны беларусы тлумачылі міфалагічным спосабам. Існуе паданне, што *жыды*, жадаючы выпрабаваць Ісуса, схавалі пад вялікім карытам жанчыну з дзецьмі і прапанавалі адгадаць, што там знаходзіцца. Хрыстос адказаў ім, што там С. з парасятамі. Жыды паднялі карыта і пераканаліся, што так яно і ёсць. З таго часу яны пазбягаюць ужываць свініну. У гэтым паданні адчуваюцца адгалоскі татэмічных уяўленняў, паводле якіх семіты вядуць паходжанне ад гэтай жывёліны. У міфалагічных паданнях С. ідзе ў пары з *авечкай*, а іх розныя павадкі тлумачацца асаблівасцямі іх узнікнення, іх тварэння.

Так, авечкі не баяцца дажджу, бо яны звычайна пакрыты густой воўнай, затое пакутуюць ад спякоты, збіраюцца летнім поўднем у цень пад дрэвы. С. ж, наадварот, любяць

прымаць сонечныя ванны, але, пакрытыя рэдкай шчэццю, не выносяць дажджу, уцякаюць з поля дамоў. Народнае тлумачэнне гэтаму носіць напаўжартаўлівы характар, але зводзіцца да паходжання абедзвюх жывёл. *Бог* зляпіў С. з гліны, таму яна баіцца вады, каб не размокнуць, а авечку — са смалы, якая, як вядома, расцякаецца ад спёкі, таму жывёлы не любяць адна дажджу, другая — сонца.

Літ.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тбилиси, 1984. С. 595—596; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 387—393.

Л. Салавей

СВІСТ, адно з праяўленняў ненарматыўных гукавых паводзін чалавека, учынак рэзка негатыўны і аднесены да іншасвету. Існавала строгая забарона свістаць у *хаце*, бо гэта выклікала або з'яўленне нячыстай сілы («Дурні свішчуць, чарцей клічуць»), або *віхор*. С. у двары пагражаў спустошваннем падвор'я. І сёння бытуюць веранні кшталту «не свішчы ў хаце — каго–небудзь высвішчыш», «грошы прасвішчыш». Хатні дух мог адпомсціць свістуну за беспадстаўны выклік. Такім чынам, С. выступае ў якасці закліку таго свету і яго сігналу. Свіснуўшы тры разы а 12–ай гадзіне ў *чацвер*, лічылася магчымым выклікаць да сябе д'ябла (параўн. падзыванне чарадзейнага *каня* ў казках). С. у полі выклікаў віхуру, дарэчы, і антрапаморфны выгляд гэтай стыхіі дэманстраваў чалавека з вялікімі, надзьмутымі для С. вуснамі.

У вераваннях С., нават выпадковы, мог нашкодзіць усякай пачатай справе, у тым ліку сеянню *лёну*. Так, калі сейбіта хтосьці вітаў, той не адказваў і нават не адкрываў рот, каб выпадкова не вырваўся С., бо лён тады не ўзыдзе.

Літ.: *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 314; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 132; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T.1. Kraków, 1897. S. 271, 353.

Т. Валодзіна

СВІТА́ЛЬНА ЗОРКА, адна з народных назваў Венеры, Заранка. Назва матываваная характарам яе ранняга ўзыходжання над небакраем. Гл. *Зарніца*.

Літ.: Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. Мн., 1984. С. 398.

С. Санько

СВІ́ЦЯЗЬ, *возера* ў Карэліцкім р–не, з якім звязаны шэраг рамантычных паданняў. Саму назву возера супастаўляюць з германскім асабовым імем Hviting, хаця тут можам мець справу з суадносінамі германскага h і балта–славянскага š/s. Народнае ж паданне тлумачыць назву возера тым, што некалі даўно быў на месцы возера горад Свіцязь, дзе князяваў ці то князь Мірскі, ці то князь Тугай, саюзнік вялікага князя літоўскага Міндоўга, сталіца якога была ў Навагародку. Падчас ваеннай кампаніі з рускімі хаўруснікі пацярпелі паразу, небяспека навісла над горадам Свіцязь, дзе заставаліся адныя жанчыны і дзеці. Каб пазбегнуць варожага зганьбавання, яны звярнуліся да багоў. Іх голас быў пачуты — горад праваліўся пад зямлю, а на яго месцы ўтварылася прыгожае возера С. З душаў жа няскораных жанчын утварыліся прыгожыя *кветкі–цары*, якія штовясны зацвітаюць на возеры як вечны напамін пра тыя падзеі. Кажуць, што і дагэтуль на возеры можна пачуць стогны *свіцязянак*. Былі і спробы спраўдзіць гэтае паданне. Невадам тралявалі возера і нібыта аднаго разу злавілі прыгожую дзяўчыну з белым тварам і даўгімі распушчанымі

валасамі, якая і распавяла дзёрзкім цікаўным гісторыю горада.

Тут з гістарычным каларытам абыгрываецца шырока распаўсюджаны на Беларусі матыў «паселішча, што ператварылася ў возера». Запісаныя і больш «стандартныя» адмены гэтага матыву, які, безумоўна, зазнаў значны ўплыў біблейскай традыцыі. Жанчыне, якая пакрыўдзіла вандроўнага старца (часам тлумачыцца, што гэта быў сам *Бог*), той прапануе тэрмінова пакінуць сваё паселішча і ісці, не азіраючыся. Тая парушае наказ, бачыць, што паселішча заліваецца вадой і ператвараецца ў возера, і становіцца камнем (гл. таксама *Акамянелыя істоты*). Распавядаюць, што часам з возера з'яўляецца кончык ніткі або стужкі. Калі за яго пацягнуць, то з вады вырынае патоплены горад. Але ад страху ніхто не здолеў выцягнуць яго да канца, і горад зноў знікаў у глыбінях возера.

Ёсць і іншае тлумачэнне з'яўлення возера. Нібыта за здзекі *татараў* над людзьмі Бог затапіў усё іхнае войска, ператварыўшы яго ў прыбярэжны трыснёг, які і дагэтуль нагадвае пра іх нашэсце. Распавядаюць таксама, што возера С. шматлікімі падземнымі пратокамі звязана з рознымі іншымі азёрамі.

Літ.: *Жучкевич В. А.* Краткий топонимический словарь Белоруссии. Мн., 1974. С. 338; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 391—395.

С. Санько

СВІЦЯЗЯ́НКІ, міфічныя насельніцы возера *Свіцязь* у Карэліцкім р–не, адмена *русалак*. Паводле падання, у С. ператварыліся жанчыны горада Свіцязь, затопленага багамі па іх просьбе вадой, каб пазбегнуць зганьбавання варожым рускім войскам, што ў той час перамагло вялікага князя літоўскага Міндоўга і яго саюзніка князя Мірскага або Тугая, валадара горада Свіцязь. Сцвярджалі, што часта можна было чуць у возеры іх стогны. Уяўлялі іх у выглядзе белатварых дзяўчын з даўгімі распушчанымі валасамі. Злоўленая ў невад С. распавядала сумную гісторыю свайго горада.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 391—393.

С. Санько

СВЯТА́Я ГАРА́. З такой назвай у Беларусі вядомыя шматлікія культавыя ўзгоркі, авеяныя мноствам паданняў, узгоркі, на якіх былі храмы, спраўлялі *Купалле*, якія карыстаюцца вялікай пашанай. Найбольш знакамітыя — Святая гара каля Койданава, з–пад якой пачынаецца Нёман, Святая гара (або Мір–гара) паміж вёскамі Сорагі і Горкі на мяжы Слуцкага і Старадарожскага раёнаў (на гары стаяла Пакроўская царква, цяпер стаіць крыж), Гара Святы Ян блізу в. Смаляры Барысаўскага р–на (была капліца са скульптурай св. Яна) ды інш. У паданнях часта апавядаецца пра царкву, якая стаяла на гары і правалілася.

Літ.: *Віцьбіч Юрка.* Плыве з–пад Сьвятое гары Нёман. Мн., 1995. С. 93—94; *Зайкоўскі Э. М.* Узгоркі культавыя // Археалогія і нумізматыка Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1993. С. 624; Опросные листы 1924 года по Бобруйскому уезду // Архіў Ін–та гісторыі НАН Беларусі. Справа № 69. С. 53—55.

Л. Дучыц

СВЯТАЯ́ННІК, **Святая́нскае, Светая́нскае зелле, Свентая́нка,** вядомая на ўсёй тэрыторыі Беларусі травяністая расліна (Hypericum perforatum L., рус. зверобой), шырока выкарыстоўваецца ў народнай медыцыне, абрадах і магічнай практыцы. Вядомасць і вылучанасць гэтай расліны забяспечылі не толькі яе рэальныя лекавыя ўласцівасці, але і *чырвоны* колер яе адвараў і мазяў, што нібы радніла яе з *крывёю*,

абумоўлівала выпадкі яе выкарыстання: ад малакроўя («каб прыбаўлялася кроў»), пры мацічных і іншых крывацёках, ад крывавага паносу, ад гемарою, для зажыўлення ран, фурункулаў, пры лячэнні апёкаў і шэрагу іншых захворваннях, не маючых «крывавых» асацыяцыяў.

Разам з іншымі лекавымі раслінамі С. збіралі купальскім днём напярэдадні свята Яна (відаць, адсюль і назва С.), пакуль лятучыя *ведзьмы* ў Купальскую ноч не пазбавілі лекавыя расліны іх гаючай моцы. Міфалагічнае абгрунтаванне тэрміну збору С., як і іншых лекавых раслін, мае пад сабой рацыянальны грунт: у гэты час расліны дасягаюць найбольшага развіцця, гэтым часам яны цвітуць. С. уваходзіў у набор зёлак, якія, пасвечаныя ў царкве, захоўваліся ў кожнай хаце і ўжываліся не толькі як лекі, але і як магічныя *абярэгі*: імі падкурвалі людзей і свойскую жывёлу, жытло і гаспадарчыя пабудовы дзеля засцярогі ад нячыстай сілы, злога чаравання, «урокаў» і да т. п. У нашых славянскіх суседзяў С. выкарыстоўваўся ў гэтых мэтах яшчэ шырэй. Так, у Маравіі лічылі, што таго не зачэпяць ведзьмы, хто будзе насіць пры сабе тры чароўныя кветкі, адна з якіх — С. Этыялагічных паданняў пра паходжанне ці ўласцівасці С. у Беларусі не выяўлена, што патрабуе асобнага даследавання і тлумачэння. Гл. таксама *Расанкі*.

***Літ*.:** Лекарственные растения: Дикорастущие. Мн., 1965. С. 143—146; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе парганічча. Т. 4. Мн., 1984. С. 385—386; *Цыяшковіч Т. Ф.* Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобласці. Мн., 1972. С. 441; *Усачева В. В.* Зверобой // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 294—296.

Л.Салавей

СВЯЦІ́ЛІШЧА, месца маленняў і ахвярапрынашэнняў, дахрысціянскае культавае збудаванне. Па герархіі значнасці С. былі родавыя (або для аднаго паселішча), племянныя і для некалькіх суседніх плямёнаў. З узнікненнем дзяржаўнасці і з'яўленнем гарадоў будуюцца агульнадзяржаўныя С., дзе маглі быць прадстаўлены *пантэоны* розных этнасаў. Размяшчаліся найчасцей на ўзвышшах, астравах і мысах сярод *балот*, на берагах *азёр* і *рэк*, пры *крыніцах* (асабліва тых, якія з'яўляліся вытокамі рэк), зрэдку насыпаліся штучна (круглыя ці авальныя пляцоўкі дыяметрам 14—30 м з прыўзнятым цэнтрам або ўпадзінай пасярэдзіне). Функцыі прасцейшых С. выконвалі таксама культавыя *камяні*, узгоркі, крыніцы, *дрэвы* або гаі.

Першыя С. узніклі яшчэ ў каменным веку, у неаліце, некаторыя з іх прасочваюцца археалагічна. На тэрыторыі Украіны вядомыя глінабітныя С. эпохі энеаліту. Па суседстве з тэрыторыяй Беларусі вывучаліся два С. тшцінецкай культуры ў Пустынцы (блізу Чарнігава, Украіна). Адно драўлянае С. там мела форму ратонды і было звязана з аграрнай магіяй, другое С. — паўзямлянка з гліняным ахвярнікам у цэнтры. Меліся 2 агнішчы і ямкі–пахаванні з касцямі ахвярных жывёл; мяркуецца, што тут стаялі *ідалы*. Верагодна, С. такога тыпу існавалі і ў Беларусі. На Украіне помнікамі абшчыннага культу асобных паселішчаў былі так званыя попельнікі, якія датуюцца XIII—XI стст. да н. э. і з'яўляюцца рэшткамі рытуальных вогнішчаў у гонар бога *Сонца*. С. зарубінецкай культуры вядомыя па раскопках паселішча Грудок (Бранская вобл.). Гэта круглая ў плане пабудова дыяметрам 5 м. Побач з круглай была яшчэ адна пабудова, у якой выяўлены *посуд* з магічнымі знакамі, прысвечанымі аграрнаму культу. На гарадзішчы–сховішчы

Тушамля (Смаленская вобл.) у другой чвэрці I тысячагоддзя н. э. мелася С. у выглядзе круглай пляцоўкі дыяметрам 6 м, абкружанай слупамі, што стаялі на адлегласці 20—35 см адзін ад аднаго. У цэнтры агароджы стаяў драўляны ідал галоўнага божышча. Захавалася таксама С. V—VII стст., якое належала насельніцтву тушамлянскай (банцараўска–тушамлянскай) культуры. У VIII—XII стст. былі пашыраны гарадзішчы–С. Паводле класіфікацыі І. Русанавай і Б. Цімашчука, раннесярэднявечныя славянскія С. адрозніваліся ад іншых культавых помнікаў тым, што з’яўляліся месцамі сталых маленняў і ахвярапрынашэнняў, мелі ідалаў і падзяляюцца на наступныя тыпы: 1) круглыя пляцоўкі–*капішчы* з ідалам у цэнтры, абмежаваныя равочкам або сістэмай асобных ям; 2) малыя гарадзішчы–С. (культавыя пляцоўкі, агароджаныя ровам і валам); 3) храмы (драўляныя пабудовы, унутры якіх стаялі ідалы); 4) гарадзішчы–сховішчы з асобнымі культавымі аб’ектамі; 5) вялікія культавыя цэнтры, у якіх спалучаюцца ўсе тыпы свяцілішчаў, культавых месцаў і шанаваных прыродных аб’ектаў. На думку гэтых даследнікаў, сямейнымі С. можна лічыць *курганы*, тым больш што планы многіх курганоў падобныя на культавыя пляцоўкі–капішчы. Згодна з класіфікацыяй І. Русанавай і Б. Цімашчука, на тэрыторыі Беларусі да круглых пляцовак–капішчаў можна аднесці С. блізу в. Ходасавічы Рагачоўскага р–на, малыя гарадзішчы–С. вывучаліся блізу в. Верхаўляны Бераставіцкага р–на і блізу в. Малочкі (Беласточчына). Частка С. выяўлена пры раскопках сярэднявечнага *Турава*. Функцыі С., як мяркуюць, выконвала гарадзішча блізу в. Хотамель Столінскага р–на. Як паказалі раскопкі, С. блізу в. Верхаўляны функцыянавала з X—XI да XVI—пач. XVII ст. У V—VI стст. і пазней С. было на беразе крыніцы, з якой выцякае р. Вільня, левы прыток Віліі (блізу в. Кемяны Ашмянскага р–на).

Ёсць падставы меркаваць, што ў Беларусі найбольшая канцэнтрацыя паганскіх С. назіралася ў паласе Галоўнага Еўрапейскага Водападзела (вялікая колькасць вытокаў рэк). Часткова размяшчэнню С. адпавядае распаўсюджанне легендаў пра ўзгоркі і іншыя месцы, на якіх стаялі цэрквы або касцёлы, што праваліліся пад зямлю. Захаваліся легенды пра існаванне паганскіх С. на гарадзішчах Войстам (Смаргонскі р–н), Свір (Мядзельскі р–н), у Крычаве, а таксама ахвярнікаў у Хоўхлаве (Маладзечанскі р–н), Лоску (Валожынскі р–н), Берасці (Брэст). Паводле легенды, запісанай у сярэдзіне XIX ст., каля воз. Валовае (цяпер на тэрыторыі г. Полацка) існавалі калісьці капішчы *Перуна* і *Бабы Ягі*. Згодна з археалагічнымі і этнаграфічнымі дадзенымі, С. хутчэй за ўсё былі блізу вв. Бікульнічы і Турэц–2 Полацкага р–на (на Яновым возеры), Хільчыцы Жыткавіцкага, Лапухова Слонімскага, Радагошча Навагрудскага р–наў, на востраве Богінскага возера ў Браслаўскім р–не. Пасля прыняцця хрысціянства частка С. была разбураная або закінутая, частка прыстасаваная да патрэбаў царквы і ў якасці *прошчаў* функцыянуе да нашага часу (напрыклад, Дажбогаў камень блізу в. Крамянец Лагойскага р–на). С. на вуліцы Лодачнай у Мінску (на беразе ракі Свіслач блізу сучаснай вуліцы Чырвонаармейскай) захоўвала свой паганскі характар і функцыянавала да пач. XX ст., пакуль не было разбурана па патрабаванні хрысціянскага духавенства.

Літ.: *Куза А. В.*, *Соловьева Г. Ф.* Языческое святилище в земле радимичей // Советская археология. 1972. № 1. С. 146—153;

Ляўкоў Э. А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992; *Русанова И. П.*, *Тимощук Б. А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. // Археология СССР. М., 1982. С. 261—264.

Э. Зайкоўскі

СЕ́ВА, багіня цнатлівасці. На Беларусі існаваў звычай перад *вяселлем* святкаваць апошні дзень дзявоцтва дзяўчыны, пасля чаго дзяўчына пазбаўлялася апякунства багіні. Імя С., відавочна, звязанае з лат. sieva «жонка». Далейшыя этымалагічныя сувязі адсылаюць да і.–е. асновы *k’ei̯– са значэннямі, апрача іншых, «сяброўскі, мілы». Гл. таксама *Дзявоя*.

***Літ*.:** Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 33; *Karulis K.* Latviešu etimoloģijas vārdnicā. II. P—Ž. Rīga, 1992. Lp. 179.

С. Санько

СЕМ, адзін з вельмі моцных па сваёй інфарматыўнасці лікаў у традыцыйнай культуры беларусаў. Асаблівасць яго ў тым, што ў адрозненне ад большасці лікаў першай дзесяткі ён не мае свайго апазіцыянера. Магчыма, гэтым тлумачыцца яго амбівалентнасць. Лік С. сканцэнтраваў у сабе шыфраграму акта першатварэння (касмаганічны аспект), феномены астранамічнага кшталту, увасобіў міфапаэтычную мадэль свету, асноўныя канцэпты сацыяльнай (сямейна–родавай) арганізацыі грамадства, а таксама квінтэсенцыю ўтылітарна–прагматычнага вопыту чалавека.

У беларускіх легендах і паданнях адлюстраваны асноўныя біблейскія матывы аб тым, што *Бог* стварыў свет за С. дзён; у міфапаэтычнай мадэлі свету С. прысутнічае ў двух планах: з аднаго боку, як сімвал сінкрэтызаванага хранатопу часу (вядомы тры яго вымярэнні: мінулае — сучаснасць — будучыня) і прасторы (чатыры бакі свету), а з другога — верхняя сфера (космас) таксама мае сем нябёсаў (узгадаем ацэнку эмацыйнага становішча шчаслівага чалавека: «На сёмым небе ад шчасця»). Вядома, што ў старажытнасці людзі ведалі С. планет, можа, таму верхні пантэон славянскіх багоў ахопліваў С. постацяў; столькі ж *ідалаў* — выяваў гэтых багоў — стаяла ў Кіеве на ўзбярэжжы Дняпра.

Касмалогія С. закадзіравана ў беларускім казачным эпасе. Напрыклад, казка на сюжэт «Воўк і сямёра казлянят» адлюстравала «жыццёвы» кругабег начнога нябеснага свяціла — *Месяца*, які за 28 дзён праходзіць чатыры фазы. Безумоўна, на фармаванне сакральнага зместу С. маглі паўплываць розныя прыродныя з’явы. Так, *вясёлка*, якая пасля *дажджу* ахоплівае С. нябёсаў, утрымлівае ў сабе ўсе С. колераў; практычна на працягу ўсяго года з тэрыторыі Беларусі добра бачна сузор’е Вялікай Мядзведзіцы (*Воз*), у якім С. зорак. Магчыма, менавіта гэтая акалічнасць і стала прычынай значнага пашырэння ліку С. у нашай культуры.

Сімволікай С. перапоўнена Біблія, касмалогія якой не магла не паўплываць на фармаванне структуры беларускага народна–хрысціянскага (хрысціянізаванага) календара, у якім лік С. — сакральны: ад Масленкі да Вялікадня і ад яго да Тройцы па С. тыдняў. З часоў пашырэння хрысціянства менавіта сёмы дзень тыдня набыў сакральнае адценне.

Лік С. шырока прадстаўлены ў фальклоры і магічнай практыцы народных лекараў. Напрыклад, у вясельнай паэзіі (песнях, якія суправаджалі выпяканне *каравая*) ідзе шматразовы пералік інгрэдыентаў святочнага печыва: сямі *крыніц* вадзіца, сямі двароў мука, сямі гаспадынь *соль*, сямі курэй *яйкі*.

Часам для лячэння вельмі цяжкіх захворванняў (асабліва псіхічнага

характару) *знахары* выкарыстоўвалі *зямлю* з сямі магіл, у якіх пахаваны былі добрыя людзі. Існаваў звычай: каб новая *хата* С. дзён пастаяла недабудаванай, а затым, наадварот, шэсць дзён у ёй начавалі розныя свойскія жывёлы, і толькі на сёмы дзень туды пераходзіла сям'я.

Шырокі спектр міфапаэтычных, сакральна–магічных, абрадава–рытуальных кантэкстаў ужывання ліку С. паўплываў на ўтылітарна–прагматычныя аспекты дзейнасці чалавека. Адзін з прынцыпаў народнай педагогікі дае параду кожнаму, хто бярэцца за справу: «Сем раз адмерай, адзін раз адрэж». Сярод нормаў этыкету фігуруе правіла: «Сямёра аднаго не чакаюць».

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: Асиметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; *Казакова І. В.* Міфалагемы і магія ў беларускім абрадавым фальклоры. Мн., 1997. С. 40—44; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Крук И. И.* Символика чисел в традиционной культуре белорусов // Неман. 1999. № 12. С. 140—160; *Топоров В. Н.* Числа // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 629—631.

І. Крук

СЕРАБРО, каштоўны метал, які, разам з *золатам*, цаніўся і асэнсоўваўся найбольш высока. У адпаведнасці з шырокай метакультурнай традыцыяй побач з золатам выступаў у беларускім фальклоры як сімвал багацця, дастатку (*грошы*, *рэчы*), ужываўся нават у формуле «золата–серабро». Як увасабленне надзвычайных, чарадзейных якасцяў С. выступае, напрыклад, азнакаю цудадзейнага *дрэва*: залатога з сярэбранымі лісцямі; яблынькі з сярэбранай карой і залатымі яблыкамі, ці такой, у якой «яблычка залатое, яблычка сярэбранае». У дадзеным выпадку семантыка дрэва набліжаецца да фундаментальнай міфалагемы *дрэва жыцця*, а дыхатамічная наяўнасць золата і С. узыходзіць да традыцыйнай, падмацаванай сярэднявечнай алхіміяй, бінарнасці гэтых двух найістотнейшых крэацыйных металаў–пачаткаў, сімвалізуючых *Сонца* і *Месяц*, жаночае і мужчынскае. У беларускай традыцыі, як і ў шматлікіх культурах, С. звязанае з добрым сакральным пачаткам. Так, у казачнага *каня*–дапаможніка «залатая шарсцінка, сярэбраная шарсцінка». С. выступае сакральным абярэгам супраць злых сіл — чароўны казачны конік перад бітвай са *змеем* дае герою сярэбраную адзежу і робіцца сярэбраным сам. З гэтай жа якасцю С. звязанае павер'е аб тым, што сярэбранай куляй можна забіць нячысціка, *вупыра*. Традыцыйна С. увасабляе пазітыўную чысціню, празрыстасць, — так *Машэка* «выграшчыў чорныя свае вочы ў сярэбраную даль». С. уваходзіла ў лік пажаданых *скарбаў* — над захаваным С. чалавеку мог прывідзецца *сіні агонь*.

Літ.: *Топоров В. Н.* Металлы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 146—147; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973; *Forstner Dorothea*. Świat Symboliki Chrześcijańskiej. Warszawa, 1990.

І. Вуглік

СЕРАДÁ, трэці (сярэдні) дзень тыдня, «жаночы» дзень, якому адпавядае няцотны лік 3.

С. на чацвёртым тыдні Вялікага посту называецца «перапалавінне» — пост «ломіцца» напалам, пачынаецца яго другая палавіна. Калі гэты дзень трапляў на «маладзіковую» фазу *Месяца*, то ён лічыўся спрыяльным для закладкі *хаты* або *печы*.

У С. забаранялася пачынаць сяўбу, ісці ў сваты, збірацца ў далёкую дарогу, бяліць печ, прасці, купаць дзяцей. Парасяты, якія народзяцца ў С., прападуць.

На Палессі, каб засцерагчы пасевы ад *граду*, ушаноўвалі Градавую С. — першую пасля Тройцы ў адных месцах або чацвёртую пасля Вялікадня — у іншых.

Сон, які прысніўся ў С., мае прароцкае, прадказальнае значэнне. Славянскія *знахары* раяць у гэты дзень здымаць цяжкія нагаворы, закляцці, лячыць родавую гарачку.

У хрысціян С. лічыцца посным днём, гэтаксама як і *пятніца*. Магчыма, гэтую акалічнасць падкрэсліваюць некаторыя прыказкі: «Чаго ты глядзіш, як серада на пятніцу» або «Надуўся як серада на пятніцу». Пра чалавека, у якога відаць споднне, кажуць: «Серада з–пад пятніцы тырчыць».

Паводле выслоўя, «у С. не смейся, у пятніцу не плач». У сувязі з тым што посных дзён два, у Беларусі існуе легенда пра тое, які ж з гэтых дзён лічыцца больш важным, праўда, канчатковы адказ на гэтае пытанне не даецца.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 141; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

СЕРП, як і іншыя вострыя металёвыя прадметы, служыў для папярэджвання і пазбаўлення ад *хваробаў*, найперш характэрных для часу жніва; праз яго прапаўзала сурочанае *дзіця*; жняям забаранялася класці С. на зямлю, перадаваць з рук у рукі ды інш. С. станавіўся як бы «працягам» жняі, увасабленнем часткі яе жыццёвай сілы. Як асабістая для кожнай жняі і ўжо таму магічная прылада, С. выкарыстоўваўся ў *варожбах* пра замужжа і *лёс*. Апатрапеічныя рысы С. выяўляюцца ў рытуалах працэджвання праз яго *малака* з мэтай выяўлення *ведзьмы*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 56; Жыццё адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 387.

Т. Валодзіна

СЁМУХА, **Сёдмуха, Сёмка, Тройца, Зеляне́ц, Зялёныя святкі**, злучальнае звяно паміж прыроднымі сезонамі, гаспадарчымі цыкламі, станамі і формамі грамадскіх стасункаў і дачыненняў. Вытокі С. узыходзяць храналагічна да пачатковых перыядаў складвання рода–племяннай арганізацыі грамадства.

Узнікненне і фармаванне С. звязана з такой важнай і вызначальнай асаблівасцю беларускага народнага і кожнага іншага традыцыйнага календара, як наяўнасць у яго будове злучальных элементаў у выглядзе тых ці іншых святаў, іншых адметных каляндарных перыядаў. У беларускім традыцыйным календары разам з С. такімі спалучальнымі пунктамі выступаюць Масленка, Спасаўскія святы і Піліпаўка.

Разам з назвай С., якая ў недалёкім мінулым была вельмі пашыранай практычна па ўсёй тэрыторыі Беларусі, цяпер шырока бытуе найменне «Тройца». Царкоўная назва свята — Пяцідзесятніца. Хрысціянскай царквой Пяцідзесятніца вытлумачаецца як свята сашэсця Святога Духа на апосталаў, належыць да ліку двунадзесятых святаў і адзначаецца на пяцідзесяты дзень пасля *Вялікадня*. У культавую практыку праваслаўнай царквы свята Тройцы ўведзенае ў XIV ст.

С. належыць да ліку святаў, якія не маюць выразна акрэсленай даты і адзначаюцца ў залежнасці ад Вялікадня. Ёсць шэраг фактаў, якія дазваляюць выказаць сцверджанне, што і ў часы паганства яно было таксама

рухомым, залежала ад прыродных зрухаў, у першую чаргу ад часу з’яўлення лісця на *дрэвах*, якія ўсведамляліся як культавыя. На Беларусі такімі былі *дуб* (сімвал мужчынскага пачатку), клён, *ясень* (якія таксама ў залежнасці ад мясцовых культурных і прыродных умоў разглядаліся як дрэвы мужчынскага кшталту), *бяроза* (сімвал і тыповае ўвасабленне жаночага пачатку), *ліпа*, *рабіна* і іншыя «жаночыя» дрэвы. Апрыёры можна сцвярджаць, што ў часы паганства свята С. не магло адзначацца раней, чым распусцяцца асноўныя культавыя дрэвы, бо «веснавыя песні не спяваюць на «голы лес», чакаюць, калі ён пакрыецца лісцем або калі першы раз закуе *зязюля*. Каляндарны рух часу святкавання С., як можна меркаваць, укладваўся ў двухтыднёвы прамежак (для параўнання адзначым, што царкоўная Тройца магла святкавацца ў прамежку з 23 мая па 26 чэрвеня).

Шэраг фактаў дазваляе сцвярджаць, што ў дахрысціянскія часы і, магчыма, у раннім хрысціянстве С. і звязаны з ёю цыкл святаў працягваліся да *Пятра*, прынамсі *Купалле* ўваходзіла ў дадзеную святочную парадыгму («на Купалу вечарам заканчваецца спяванне веснавых песняў»).

Сёмушныя святы непарыўна знітаваныя з Вялікаднем, *Юр’ем* і ў залежнасці ад мясцовых культурных прыярытэтаў *Міколам* (якія выступаюць як сімвалы і ўвасабленне мужчынскага пачатку), Купаллем, Пятром (якія давалі магчымасць меркаваць пра плён і канкрэтныя вынікі працоўных намаганняў). Сёмушныя святы ахопліваюць каляндарны перыяд, які ў народзе мае вельмі ёмістую назву — пралецце («Чэрвень — пралецця скон, а лета ў гон»).

Факты сведчаць, што Сёмушны цыкл з’яўляецца выключна жаночым, галоўнае месца і найважнейшыя ролі ў якіх належаць дзяўчатам шлюбнага (плоднага) узросту і маладым жанчынам, якія ўжо нарадзілі і маглі яшчэ працягваць жыццё *роду*. Невыпадковая прымеркаванасць С. як тыпова жаночага свята да перадкупальскага часу тлумачыцца важнасцю і складанасцю шматаспектных стасункаў земляроба з прыродай менавіта ў гэты перыяд. Кумаванне, віццё *вянкоў*, *варажба* шлюбнай накіраванасці, звычай месці магілы бярозавымі *венікамі*, упрыгожванне *хаты*, гаспадарчых пабудоў зелянінай, праводзіны *русалак* (як правіла, у *жыта*) — усё гэта мела сваёй мэтай паўплываць на плодныя сілы *зямлі*. І кумленне тут выступае своеасаблівым парогам, перайшоўшы які дзяўчына пераходзіла ў шлюбны статус. Зафіксаваная збіральнікамі ў XIX ст. форма кумлення дзяўчат як сведчанне сяброўства «на год» асобаў прыблізна аднолькавага ўзросту ў далёкай старажытнасці, трэба меркаваць, мела выгляд яднання (кумлення) жанчыны рэпрадуктыўнага ўзросту і дзяўчыны шлюбнага статуса. Звычай жа месці магілы бярозавымі венікамі трэба разглядаць як своеасаблівую форму просьбы аб дапамозе–апякунстве, аб спрыянні продкаў свайму роду. Дадзены звычай мае самыя шчыльныя сувязі з уяўленнем старажытных беларусаў, што вясной разам з ажываннем прыроды ажываюць і «душы мёртвых», г. зн. *душы* продкаў, якія выходзяць на белы свет. І звычай абмятання магіл бярозавымі венікамі тут выступае як своеасаблівы, а галоўнае своечасовы кантакт–паведамленне, папярэджанне, што вясна ўжо прыйшла. Бярозавы венік у такім разе пры ўсіх іншых значэннях меў і выконваў функцыю камунікацыйнага канала, быў правадніком «жывой» энергіі, закліканай

паспрыяць, дапамагчы хутчэйшаму абуджэнню продкаў. Звычай упрыгожваць жытло і гаспадарчыя пабудовы, культавыя збудаванні зелянінай найперш сведчыць пра тое, што Сёмушныя святы ў дахрысціянскія і, верагодна, першыя хрысціянскія стагоддзі святкаваліся ўсім родам–племем на адкрытай прасторы — у культавых гаях, у месцах, дзе раслі культавыя дрэвы. Галінкі зеляніны казалі пра тое, што супольнікі далучыліся да сакральных вытокаў, што яны ўшанавалі сакральныя сілы, абнавілі і пацвердзілі сваю далучанасць да іх, што аддаюць саміх сябе ва ўладу гэтых сакральных сіл.

Праводзіны русалак праз бор, дуброву (сімвалы і ўвасабленне мужчынскага пачатку) у жыта таксама мелі за мэту спрыяць ураджаю. Паводле народнага ўяўлення, русалкі ў Сёмушныя святы (паводле некаторых звестак — і раней) выходзяць з вады і да восені пасяляюцца на зямлі. І як толькі яны высахнуць, то адразу і гінуць. Вада — неабходная ўмова працягу іх жыцця. Існавала павер'е, што яны могуць выклікаць такі жаданы і патрэбны ў пару каласавання *дождж*, таму і праводзілі іх у жыта.

Перад Тройцай, або С., у многіх мясцінах Беларусі ладзіліся Траецкія *дзяды* і *бабы*. Пакланенне продкам не адрознівалася ад падобнага ў іншыя адпаведныя даты па характары ўрачыстасці, колькасці і складу ўдзельнікаў, колькасці страў, але вылучалася сваёй функцыянальнай, сутнаснай накіраванасцю. Калі аснову восеньскіх, Пакроўскіх, дзядоў складае падзяка за здабыты плён працоўных шчыраванняў, у тым ліку шлюб і спадзяванні на яго, то Траецкія напоўнены просьбамі, вераю, чаканнямі на належны водгук–аддзяку пакладзеных сіл у бягучым гаспадарчым годзе. Такія ж асаблівасці ўласцівыя і Траецкім бабам, якія папярэднічаюць дзядам і адзначаюцца ў пятніцу — посны дзень, а таму ўсе стравы на стале былі посныя, асноўнай з якіх была аўсяная мілта.

Абавязковымі і вызначальнымі асаблівасцямі С. з'яўляюцца *карагоды*, пляценне вянкоў, якія часта выкарыстоўваліся ў якасці мантычнага сродку ў мэтах прадбачання будучыні на працягу бягучага сямейна–гаспадарчага года. У некаторых мясцінах да С. дапасоўваліся «*піва*», «фэсты».

У залежнасці ад мясцовых традыцый С., або Тройца, адзначалася адзін, тры дні, тыдзень, заканчвалася ж Русальным, або Граным, тыднем. Гэты тыдзень, паводле мясцовых традыцый, пачынаўся пасля С. або праз тыдзень пасля яе. Як правіла, на працягу Гранога, або Русальнага, тыдня забаранялася выконваць тую ж, што і на *Каляды*, работу. У канкрэтных мясцовасцях гэтая забарона распаўсюджвалася цалкам на тыдзень, а ў некаторых — на частку яго або пэўныя дні.

Літ.: *Барташэвіч Г. А.* Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мн., 1985; *Барташэвіч Г. А.* Жанравая спецыфіка каляндарна–абрадавай паэзіі ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 138—258; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; Веснавыя песні. Мн., 1979; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1995; *Крук І. І.* Следам за сонцам: Беларускі народны каляндар. Мн., 1998. С. 107—128; *Соколова В. К.* Весенне–летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; *Сысоў У. М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 132—149.

А. Цітавец

СІ́НІ, колер, звязаны з архаічнымі ўяўленнямі аб замагільным свеце, з культам памерлых. На тэрыторы

Усходняй Еўропы сустракаюцца *камяні*, *азёры*, *рэкі* і іншыя аб'екты з назвамі «Сіні» («Сіняя»). Назву Сіні Камень маюць камяні блізу в. Бярэзна Гарадоцкага р–на, блізу Усвятаў (былая Віцебская губерня), блізу в. Мількавічы Навагрудскага р–на. Сіні Камень у Мількавічах мае гладкую паверхню, у якую былі ўбітыя шматлікія жалезныя цвікі. Згодна з паданнем, цвікі ўбіў у камень пяткай адзін з трох *асілкаў* на спрэчку, што кожны з іх выканае працу, непасільную іншаму (другі асілак павінен быў у адну ноч зрабіць на ўзвышшы возера, а трэці вынюхаць палову фунта тытуню за адзін прыём). Часткі, адбітыя ад гэтага каменю, мелі значэнне талісмана. У Гродзенскім р–не ёсць вёска Сіні Камень. Гара Сіняя, ад якой атрымала назву і вёска, існуе ў Валожынскім р–не. Народнае паданне тлумачыць гэту назву тым, што гара дыміцца. Блізу г. Слаўгарада вядомы Сіні Калодзеж або Сіні Ключ. Рака Сіняя працякае на тэрыторыі Асіповіцкага р–на (упадае ў Свіслач). Курганы блізу в. Саковічы ў Асіповіцкім р–не завуцца Сінія Горкі. На Чэрвеньшчыне ёсць воз. Сіняе, а блізу в. Суботнікі Іўеўскага р–на — урочышча Сіняе Вока.

Літ.: *Бердников В.* Синий камень Плещеева озера // Наука и жизнь. 1985. № 1. С. 135—139; *Дубов И. В.* «Синий Камень» из Клещина // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 27—36; *Зайкоўскі Э.* Помнікі роднага краю // Працоўная слава. Валожын, 1982. 4 сакавіка; *Покровский В. Ф.* Археологическая карта Гродненской губернии // Труды IX Археологического съезда в Вильне. Т. 1. М., 1895. С. 35; *Романов Е. Р.* Материалы по исторической топографии Витебской губернии: Уезд Велижский. Могилев, 1898. С. 189; *Шорин М. В.* О цветовой символике в связи с интерпретацией культовых камней // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Новгород, 1989. С. 94—97.

Л. Дучыц

СІ́ТА[1], **Сі́тка, Сі́тца, *Рэ́шата*, Рэ́шатні,** народная назва зоркавага згуртавання Пляяды, у якім вылучалі *сем*, *дзевяць* або *дванаццаць* няяркіх, шчыльна згуртаваных зорак. Пра С. — Пляяды ў беларусаў існавала павер'е, што гэта нябесныя *свечкі*, якія гараць там, дзе збіраюцца *душы* памерлых і дзе анёлы адсяваюць праведныя душы ад грэшных. С. служыла для вызначэння часу ночы, асабліва восенню. Гл. таксама *Сіта*[2].

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 56; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 31; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. Мн., 1984. С. 334, 431—432.

С. Санько

СІ́ТА[2], **Сі́тка, Сі́тца, Чаша, Карэц**, народныя назвы сузор'я Вялікай Мядзведзіцы (*Воза*).

Назва С. у дачыненні да Вялікай Мядзведзіцы матываванае як формай гэтага сузор'я, так, магчыма, і наяўнасцю яркіх зорак, якія ўтвараюць гэтую форму і нагадваюць дзіркі. Гэтае сузор'е таксама служыла для арыентавання ў прасторы і вызначэння часу.

Назвы Чаша (у Бялыніцкім р–не), Карэц матываваныя падабенствам фігуры, утворанай сямю найбольш яркімі зоркамі гэтага сузор'я, да судзіны з ручкай (карэц — «коўш, кубак, конаўка»). Параўн. рус. Ковш, Большой Ковш. Аднак не выключана і кантамінацыя з словам *карэта*: параўн. пол. Kareta, Kareta z dyszłem. Сузор'е выкарыстоўвалася сялянамі для вызначэння часу. Гл. таксама *Сахачы, Сіта*[1].

Літ.: Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. Мн., 1984. С. 431; Народнае слова. Мн., 1976. С. 56.

С. Санько

СКАМАРОХІ, народныя, звычайна вандроўныя акторы, рэпертуар выступленняў якіх у асноўным быў звязаны з фальклорам паганцаў і абрадавымі дзеяннямі. Выявы С. XI—XII стст. захаваліся на фрэсках Кіеўскага Сафійскага сабора і на бранзалетах–наручах часоў ранняга Сярэднявечча, на кафлі ў Полацку, Мядзельскім замку ды ў іншых мясцінах.

У «Аповесці мінулых часоў» гаворыцца: «… гэтымі і іншымі дзеяннямі ўводзіць у падман д'ябал, усякімі хітрасцямі адварочваючы нас ад бога, дудкамі і скамарохамі, гуслямі і русаліямі…» С. бачыў пры двары полацкага князя Святаслава Яраславіча ў XI ст. Феадосій Пячэрскі. Супраць С., якія высмейвалі хрысціянскіх святароў, скіраваныя казані Кірылы Тураўскага (XII ст.).

У сярэднявечнай Беларусі распаўсюджаным відам скамарохавых прадстаўленняў былі выступленні мядзведнікаў. Яны суправаджаліся музыкай (дуда, бубен, пазней скрыпка). С. былі важнымі героямі ў час святкавання *Калядаў* і *Купалля*.

Слова «скамарох» замацавалася ў тапаніміцы і мікратапаніміцы. Блізу в. Лядца недалёка ад Давыд–Гарадка ёсць Скамароша Гара. Паводле падання, тут на загад каралевы Боны жывым закапалі С. разам з *мядзведзем* за тое, што коні, якія везлі Бону, спужаліся мядзведзя, панеслі і разбілі карэту. Гл. таксама *Музыка*.

Літ.: *Белкин А. А.* Русские скоморохи. М., 1975; *Куніцкая Н.* Элементы цыркавога мастацтва на тэрыторыі Беларусі (па матэрыялах археалагічных знаходак і ў мініяцюрах Радзівілаўскага летапісу XIII—XV стст.) // Асновы мастацтва. Вып. IV. 1996. С. 107—110; *Лозка А. Ю.* Фальклорна–этнаграфічнае вывучэнне Палесся (на матэрыяле Тураўшчыны і сумежных з ёю раёнаў) // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1987. № 6. С. 71—77; *Миско С.* Скоморохи в Белоруссии // Неман. 1962. № 1. С. 152—156; *Санько С.* Сюжэт «пра зьніклага бога»: гецка–крыўскія (беларускія) паралелі // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 5—24.

Л. Дучыц

СКАРБ, каштоўныя рэчы, схаваныя ў тайніку: *грошы*, упрыгожванні, каштоўная зброя, *посуд* і інш.

С. падраздзяляюцца на эканамічныя і сакральныя, або ахвярныя. Абедзве катэгорыі С. сустракаюцца ўжо з эпохі бронзы. З пашырэннем хрысціянства колькасць сакральных С. рэзка змяншаецца. Пра С. згадваюць пісьмовыя крыніцы пачатку I тыс. («Аповесць пра хрышчэнне Уладзіміра», «Павучэнне Уладзіміра Манамаха» ды інш.).

Згодна з народнымі перакананнямі, С. могуць быць звычайныя (даступныя кожнаму чалавеку) і заклятыя, зачараваныя (закопванне іх суправаджалася пэўнымі словамі, веданне якіх толькі і дазваляла іншаму чалавеку завалодаць С.). Над заклятымі С., казалі, увесь час гарыць *свечка*, падымаецца *дым* ці чутны стрэлы. С. маглі закопваць у склепе, у падпечны, у гаспадарчых пабудовах, у *калодзежах*, на ўзвышшах, у *курганах*, на могілках, пад *дрэвам* (у тых месцах, дакуль цень сягае), у *балоце* (зямля, дзе быў закапаны С., магла быць ператворана менавіта ў балота, каб ніхто не змог да яго дакапацца). Чым больш капаць закляты С., тым глыбей ён будзе ўваходзіць у зямлю. На колькі год С. быў закляты, праз столькі год ён зможа выйсці на паверхню, і калі хто не надарыцца на гэты час, С. зноў на столькі ж год сыдзе ў зямлю.

Каб знаходзіць С., трэба ў Купальскую ноч сарваць *Папараць–кветку* і ісці з ёю туды, куды яна будзе адхіляцца. Менавіта ў Купальскую ноч заклятыя С. выходзяць на паверхню «купацца», прасушыцца ў выглядзе

чырвоных (золата) ці *сініх (серабро) агнёў*; жару, які знікае пры набліжэнні чалавека, а пры магчымым дакрананні С. рассыпаецца. У купальскую раніцу, лічылася, можна ўбачыць месца захавання С., дзеля чаго раілі легчы на траву і глядзець, дзе паблізу выходзіць пара слупом. Лічылася таксама, што С. можа авалодаць той, хто асмеліцца каля яго пераначаваць.

З магчымасцю знаходжання С. звязвалі і іншыя ўрачыстыя дні. На свята Ушэсце (Узнясенне) — відаць з–за семантыкі самой назвы — спадзяваліся, што С. могуць падымацца з зямных нетраў наверх. Дапускалі, што тым, хто на Радаўніцу раней за іншых з'явіцца на могілкі, удасца пачуць ад *нябожчыкаў* параду, дзе знаходзіць С. З заканчэннем землярбчага сезону прыпыняліся магмымасці пошукаў С. Пасля свята *Пакрова*, калі зямля пакрываецца снегам, зіма закрывае лета, а Бог «пячатае» зямлю, ужо ніхто не можа знайсці С. да самай вясны, да свята *Благавешчання*, пасля якога зноў дазвалялася капаць зямлю.

Заклятыя С. маглі ўяўляцца ў выглядзе дзіцяці або старых дзеда ці бабы ў *белай* сярмязе, чырвонай хустцы (зноў жа колеры суадносіліся з высакароднымі металамі — срэбрам і золатам). С. набывалі ў народнай фантазіі і зааморфнае аблічча: *авечкі*, *барана*, *казы*, *каня*, *ката*, *сабакі*, дзікіх звяроў. Або ўяўляліся рознымі рэчамі: клубком, каменем з надпісам. Калі С. бачыўся ў выглядзе агню, то пасля перакідвання цераз яго *абутку* ці свянцонага зелля ён нібыта мог ператварыцца ў кучу манет. Вогненны метэор з хвастом, які праносіцца па небе, тлумачыўся тым, што *чорт* пераносіць С. у іншае месца.

У народзе гаварылі, што здабыць С. можна, выкарыстоўваючы дапаможныя рэчы: лучыну, запаленую з двух канцоў; падкову з вухналямі; залатыя ножкі (або рожкі, карону) змяінага цара, спатканага ў лесе на *Узвіжанне*; першы цвет з арэхавага куста, які цвіце толькі ўначы на Дабравешчанне ці ў *Чысты чацвер*; *Разрыў–траву*, што быццам бы мае здольнасці адчыняць любыя *замкі* (знайшоўшы, яе трэба захоўваць пад скурай, разрэзанай на руцэ).

Пра знойдзены закляты С. нікому нельга казаць, бо ён зноў пойдзе скрозь зямлю, а трэба заліць яго свянцонай вадой, а потым самому ёю абліцца, і тады, нават калі хто, адбіраючы С., пачне біцца, уладальнік знаходкі болю не пачуе. Напаткаўшы С., перасцерагалі яго браць голымі рукамі. Калі ж пасля знаходкі С. з чалавекам здаралася бяда, С. трэба было пакласці на ранейшае месца.

Закляцці, якія змяшчалі ў сабе магічнае слова, былі накіраваныя на тое, каб стварыць немагчымыя ўмовы для авалодвання С. іншым чалавекам. Так, закапаўшы сваё багацце, чалавек нібыта мог стрэліць і сказаць пры гэтым: «Як гэты выстрал паляцеў далёка, так мае грошы апусціцеся глыбока!» Страшылі і смяротнымі закляццямі: «Той мае грошы возьмець, хто галавой наложыць!» Таму верылі, што чалавек, які пачне адкопваць С., стане няшчасным, а калі з зачараванага С. ён возьме хаця б капейку, то яму хвароба скруціць абедзве рукі.

Калі ў архаічных паданнях С. ахоўваюць дрэва, вада, камень ці гара, то ў пазнейшых у гэтай ролі выступаюць розныя *нячысцікі* або чэрці, якіх звычайна *дванаццаць*. На варце закапаных С., паводле народных вераванняў, знаходзяцца самыя разнастайныя прадстаўнікі ніжэйшай міфалогіі: *Кладнік, Лесавік, Пушчавік, Купальскі дзядок, Палявік, чорт, Хут*.

Шырока распаўсюджаныя паданні пра С., закапаныя пад *камянямі*,

часцей пад *Змеевымі камянямі* (Расоншчына), і пад камянямі з высечанай выявай падковы (Мачаны Лагойскага р–на), пад каменнымі *крыжамі* (Палачаны Маладзечанскага р–на), пад пэўнымі *дрэвамі*, часцей пад *дубам* ці *хваінай* (Дзянісы і Лявонпаль Мёрскага, Міколкі Уздзенскага р–наў), затопленымі ў *азёрах* (воз. Неспіш Браслаўскага, Стаячае Крупскага р–наў), *крыніцах* (Чэрвеньшчына), *калодзежах* (Акцябр Лагойскага, Лынтупы Пастаўскага, Раманава (Леніна) Слуцкага р–наў), *балотах* (Сычкава Бабруйскага, Пагост Бярэзінскага р–наў) ды інш. Так, у Раманаве запісана паданне, што тут калісьці ў замку жыла княгіня. У час навалы ворагаў яна ўсё багацце кінула ў студню, падпаліла замак і затым утапілася сама.

Звычайна С. схаваныя ў гаршчочку, бочцы, куфры. Часта ў якасці С. выступае брычка або *карэта* золата ці залатая карэта (Мікулкі Пастаўскага, Бушавічы Глыбоцкага, Дрычын Пухавіцкага р–наў).

Паводле павер'яў, на існаванне С. паказваюць старая, якая сядзіць на камені, белы баран, чорны казёл, белы, сіні (блакітны) конь ці якое–небудзь страшыдла, якія выскокваюць з–пад каменя. На месцы С. ноччу гарыць ярка–сіні агонь, у поўнач скачуць *чэрці*.

Уяўленні пра С. звязваліся і з народнымі тлумачэннямі сноў. Напрыклад, саснёная свечка нібыта абяцала ў рэальнасці знайсці С. Калі ж самі С. бачыліся ў сне — гэта трактавалася як перасцярога ад злодзеяў, *пажару, хваробаў*, ад заблукання ў лесе.

***Літ.*:** Археалогія і нумізматыка Беларусі. Мн., 1993. С. 564; *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 129; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 478—482, 537, 592, 594; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 151; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 102—114; *Криничная Н. А.* Историко–этнографическая основа преданий о «зачарованных кладах» // Советская этнография. 1977. № 4. С. 107—108; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 161—162, 181, 223—224, 239, 247—249, 254, 329, 335, 350—352, 399—401; *Ляўкоў Э.*, *Карабанаў А.*, *Дучыц Л.*, *Зайкоўскі Э.*, *Вінакураў В.* Культавыя камяні Беларусі // З глыбі вякоў. Наш край. № 2. Мн., 1997. С. 47—68; *Макаров Н. А.* Магические обряды при сокрытии клада на Руси // Советская археология. 1981. № 4. С. 261—264; Народныя казкі–байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983. С. 147—148, 176—177; *Соколова В. К.* Русские исторические предания. М., 1970. С. 198—209; *Urtāns V.* Senākie depositi Latvija. Rīga. 1977. S. 247.

У. Васілевіч, Л. Дучыц

СЛЕД, **слядок, ступня́**, выява адбітка ступні чалавека ці лапы (капыта) жывёліны або адбітак рукі чалавека. Вядомыя на *камянях* (гл. *Камяні–следавікі*), памінальных кладках ды інш. Памінальныя кладкі з выразанымі на іх слядкамі клаліся ў балоцістых мясцінах. Лічылася, што *душа* пасля *смерці* доўга блукае па свеце, пакуль не знойдзе спакой, і кладкі са ступнёй павінны паказваць месца, дзе душа можа перайсці *балота* ці ручай. На некаторых кладках побач са слядком пісалі імёны і прозвішчы памерлых. Такія кладкі зафіксаваныя ў сярэдзіне XIX ст. каля царквы з цудадзейным абразом Прасвятой Багародзіцы паблізу вёскі Вяляцічы Барысаўскага р–на, а таксама на Вілейшчыне і Дзісненшчыне. У 20–ых гадах XX ст. памінальныя кладкі са слядкамі былі вядомыя блізу в. Пагост, Германавічы, Пліса на Дзісненшчыне.

Доўга захоўваўся старадаўні звычай, калі пакаранню падвяргалі не самога вінаватага, асабліва калі гэта была знатная асоба, а толькі яго С.

С. таксама граў пэўную ролю ў любоўнай магіі — дзяўчына брала зямлю са С. каханага, клала яе ў *гаршчок* і саджала кветкі. Такім чынам, лічылі, яна зможа прываражыць абранніка.

Паводле павер'яў, калі чараўніца хацела загубіць чалавека, то яна вымала С. з–пад *нагі* і замазвала яго ў *печ*. Чалавек, у якога забралі С., хутка павінен быў ссохнуць. У лесе трэба было засцерагацца, каб не ступіць у С. *Дабрахочага*, іначай можна было праблукаць там да самага вечара.

Літ.: *Драздовіч Я.* Дзённік // Маладосць. 1992. № 2. С. 129; *Дучыц Л. У.*, *Зайкоўскі Э. М.*, *Ляўкоў Э. А.*, *Карабанаў А. К.*, *Вінакураў В. Ф.* Камяні–следавікі Беларусі // Гістарычна–археалагічны зборнік. Вып. IX. Мн., 1996. С. 133—141; *Киркор А.* Первобытные времена Литовского Полесья // Живописная Россия. Очерк I. Т. III. Ч. 2. СПб.; М., 1882. С. 10; *Столяр А. Д.* Натуральное творчество неандертальцев как основа генезиса искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971. С. 118—164; *Титова Е. Н.* Об интерпретации и хронологии композиций со ступнями из каменной могилы // Материалы по хронологии археологических памятников Украины. Киев, 1982. С. 5—15; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973. С. 263; *Янчук Н.* По Минской губернии: Записки из поездки в 1886 году // Труды Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1886. Кн. 9. Вып. 1. С. 28; *Wawrzeniecki Marjan*. Stopa—Noga // Ziemia. 1913. № 52. S. 838—840.

Л. Дучыц

СЛЁЗЫ, у беларускім фальклоры звязаныя ў асноўным з праявамі гора, смутку, прычым памер пачуцця адпавядае іх якасцям — пры вызначаным выпадку С. — дробныя ці льюцца няспынна. У традыцыйнай культуры слёзная інтэнцыя мае таксама рытуальны характар, які абумоўлівае іх інтэнсіўнасць: гэта С. вясельнага абраду, калі маладая развітваецца са сваім вольным жыццём, сяброўкамі, хатай, бацькамі, С. яе маці; С., звязаныя з хаўтурамі, галашэннем; С. парадыйна–імітацыйныя — пры жартоўным пахаванні старой лялькі–Ярылы. У розных абрадах яны звязаныя з рознымі функцыянальнымі формуламі: «А я ж табе слёзкамі буду сцежачкі палівацъ» — у галашэнні. Інтэнсіўныя С. могуць трансфармавацца ў раку: «Да дзе сястра з братам паплакалі, // Слязавая рэчка разлілася».

Смакавы эпітэт С. — горкі — інтэграцыйна ўвасабляе адмоўныя характарыстыкі жыцця наагул. У беларускай міфалогіі існуе міф аб утварэнні з С. *пчолаў*. Калі Спас ішоў па моры, ён убачыў прыгожую дзяўчыну, якая сядзела пасярод мора на камені і плакала. Кожная яе слязінка ператваралася ў пчолку. Глянуўшы на дзяўчыну, Спас не здолеў утрымаць С. — з яе ўтварылася вялікая пчала–матка. Міф адпавядае паганскім і хрысціянскім міфалагемам. Так, у еўрапейскай традыцыі паганства пчала была звязаная з жаночым пачаткам — пчоламі называліся жрыцы Артэміды, жанчыны, уведзеныя ў містэрыю Дэметры, пчала наагул была прысвечаная гэтай багіні. Семантыка гэтых боствaў — жывая прырода, плоднасць, чысціня, — адпавядае сімволіцы пчалы. Семантычная сувязь Хрыста з каралём, валадаром пчолаў узыходзіць да часоў патрыстыкі (Арыген). Феномен С. у такім разе тлумачыцца выхадам дзяўчыны (цнатлівай Артэміды) за межы татальнай прыроды, хаатычнай нераз'яднанасці, дзявочай цнатлівасці, якую ўвасабляе вада, мора. Камень, на якім сядзіць дзяўчына, атаясамліваецца з аналагічным каменем з беларускага касмаганічнага міфа — ён сімвалізуе пачатак космаўтваральнай раз'яднанасці свету, падзелу вады і цвердзі, жаночага і мужчынскага.

Літ.: Балады. У 2 кн. Мн., 1977, 1978; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986.

І. Вуглік

СЛУП ПЯЧНЫ́, ***Дзед, Конь***, слуп на вонкавым (звернутым у *хату*) куце *печы*, сімвалізаваў вертыкаль (вось Сусвету) і з'яўляўся адным з найбольш значных рытуальных цэнтраў хаты. У лакальных назвах С. п. («дзед», «конь») прасочваецца адпаведнасць ст.–інд. aśvayupa «конны слуп», «сусветны слуп», што гаворыць аб індаеўрапейскім характары тэрміна.

Высокі семіятычны статус С. п. выяўляецца ў шматлікіх абрадах, дзе ён выступае як сакральны цэнтр. У беларускім Падзвінні ў XIX ст. яшчэ бытавала архаічная форма *вяселля*, якое пачыналася са «стаўбавога» абраду і ад яго атрымала сваю назву. Перад выправай «дружыны» да маладой спецыяльны вясельны чын — «запявала» ці «стаўбавы» прасіў дазволу ва ўсёй радзіны маладога, які сядзеў на куце, «на стоўп сесць, раду спець». Пасля чаго сядаў на С. п., трымаючы ў руках два *пірагі* і, пляскаючы імі, заклікаў *Бога*, святых і адмыслова *Кузьму з Дзям'янам* «скаваць навечна свадзебку». На думку М. Нікольскага, адзенне «стаўбавога» (зношаная світка, стаптаныя лапці, падраная шапка) сімвалізавала прыйшоўшага на вяселле «бога–продка». Гэты тэзіс знаходзіць пацверджанне ў пераконанні ў тым, што хата лічыцца пабудаванай, калі пастаўлена печ і С. п., «бо пад стаўбом жыве хатні дзядок, які спрыяе гаспадару».

«Спор», які дае С. п., выяўляецца ў звычаі трымацца за яго «на ўдачу» перад выправай у сваты. На Палессі *пчаляры*, каб зберагчы і павялічыць мёданоснасць пчолаў, варылі на Шчадрэц мядовую сыту і елі яе, залезшы на С. п. Пасля хросту дзіцяці кума тры разы абносіла яго вакол С. п., «каб любіла хату». Дзяўчына, каб прывабіць хлопца, частавала яго падмазкай, папярэдне абнесенай тры разы выкол С. п.

Як рытуальны цэнтр С. п. выступае і ў каляндарнай абраднасці, асабліва *Калядах*: «Прыехала Каляда ўвечары, // Ды прынесла дудак рэшата, // Паставіла дудкі на стаўпе, // А сама села на куце». Прычым апазіцыя кут (покуць) — С. п. (як і ў «слупавым» вяселлі) выяўляе дзве асноўныя сакральныя зоны інтэр'ера хаты.

Паказальна, што на Барысаўшчыне дружка жаніха па прыездзе да нявесты ўваходзіў у хату ў вывернутым *кажусе* і клаў адзін пірог на слуп ля печы, а другі — на «покуці». У казачным фальклоры С. п. выступае як *абярэг* ад нячыстай сілы. Так, напрыклад, «нячысцікі» не могуць адолець *салдата*, які ўзлез на С. п.

Даволі слушным з'яўляецца меркаванне М. Нікольскага, што С. п. у старажытнасці з'яўляўся «адначасова і ахвярнікам, і тым святым месцам, на якое станавіўся жрэц ці іншы выканаўца рэлігійных абрадаў», прысвечаных багам усёй грамады, у той час як ахвяры на покуці прысвячаліся багам (духам) хатнім.

Літ.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 184, 190; *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Мн., 1956; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978.

У. Лобач

СМЕРЦЬ, **Бе́лая ба́ба**, міфічная істота, якая з'яўляецца да людзей з мэтаю прадказання хуткага набліжэння іх канчыны ці ў момант развітання

чалавека з жыццём. С. лічылася маткаю грахоў, таму жыве ў *пекле* і адтуль пасылае яе па людскія *душы* галоўны *чорт*. Адначасова верылі, што С. забірае людзей не па свайму выбару, а тых, каго *Бог* ёй прызначыць. Як і ўсялякі пашыраны персанаж народнай міфалогіі, С. у апавяданнях набыла шматаблічны вобраз страшнай істоты, залежна ад асаблівасцяў лакальных уяўленняў. С. малявалася дзеваю, ростам вышэйшаю за дрэвы, з вогненным *вянком* на галаве і акрываўленай *хусткай* у руцэ, і дзе яна ступала — там пакрывалі зямлю свежыя магілы; у які бок памахала хусткаю — там пусцелі гарады і сёлы; у якое *акно* прасоўвала руку — там не заставалася ніводнай жывой душы. С. паўставала ў абліччы бледнай і схуднелай жанчыны, загорнутай у белае пакрывала (саван), падобнае да шлюбнага адзення, з густым вэлюмам. С. падавалася і як старая худая *баба* з вялікімі *зубамі* ці з сатлелым *тварам* нябожчыцы. Часта С. мела выгляд шкілета. Абавязковым атрыбутам С. была доўгая вострая *каса*, якая была не толькі яе эмблемай, але і зброяй. Тым, каму прыйшла пара паміраць, С. праводзіць касою па горле, а мяцёлкаю, каб слядоў не засталося, замятае сляды крыві. Нябачная С. часам «душыць» чалавека, а таксама стаіць у яго над галавою, і ў рот яму з касы падае кропля смерці, ад чаго той і памірае. С. любіць прыходзіць перад *усходам Сонца*, у гадзіны, кратныя тром: а 9–ай і 12–ай раніцы, а 3–яй, 6–ай, 12–ай увечары. З паўночы і да ўсходу сонца С. забірае чалавечыя жыцці, не трымаючыся тэрмінаў. Падчас агоніі блізкія аддаляюцца ад пасцелі хворага, спыняюць размовы, плач, рух, каб не збіць хворага з апошняга шляху і не падоўжыць ягоных пакутаў, цяжэйшых за ўсе пражытыя.

Літ.: *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. № 2/3, гл. IV; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 215—216, 253—255; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 580; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2/3. С. 40; *Невская Л. Г.* Погребальный обряд в Пелясе (структура и терминология) // Балто–славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 245—254; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 281; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 310; *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1868. С. 45—46; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 140.

У. Васілевіч

СМЕХ, абавязковы элемент многіх паганскіх абрадаў. С. прыпісваецца магчымасць не толькі суправаджаць жыццё, але і выклікаць яго (у казках ад С. князёўны квітнее *зямля*, нараджаецца чалавек ды інш.). Вялікае рытуальнае значэнне прыпісваецца С. на *Масленіцу* і на *Вялікдзень*. Чым больш С., тым багацейшы будзе ўраджай. С. прысутнічаў пры абрадавым забойстве і абрадавым пахаванні (забойства лялькі на Масленіцу). Ён павінен быў забяспечыць вяртанне да жыцця. С. характэрны і для свята *Радаўніцы* — раптоўны пераход ад плачу да С. на магілах («На Радаўніцу да абеда плачуць, а па абедзе скачуць») азначаў, што мёртвыя не памерлі.

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 202; *Лихачев Д. С.*, *Панченко А. М.*, *Попырко Н. В.* Смех в древней Руси. Л., 1984; *Пропп В. Я.* Проблемы комизма и смеха. М., 1976. С. 135—140; *Пропп В. Я.* Ритуальный смех в фольклоре // Ученые записки Ленинградского ун–та. 1939. № 46. Серия филол. наук. Вып. III.

С. 151—176; *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 68—105.

Л. Дучыц

СМЕ́ЦЦЕ, у традыцыйнай культуры беларусаў адзін з устойлівых сімвалаў–маркёраў іншасвету, а больш канкрэтна — *душаў* продкаў. Гэтыя надзвычай архаічныя вераннi заснаваныя на цвёрдым перакананні ў тым, што рэчы, якія пэўны час знаходзіліся ў судачыненні, а затым былі разведзеныя, застаюцца ў трывалых сувязях паміж сабой. Так і С. «убірае» і захоўвае часцінку душы насельнікаў *хаты*. З ідэяй продкаў С. зблiжае і матыў старасці, зношанасці. У традыцыйным побыце С. набывае знакавыя функцыі ў рытуалах вымятання хаты ў абрадах пахавальна–памінальнага цыкла. Звычай падмятання хаты ад *парога* ў кут або да *стала* разумеўся як форма запрашэння памерлых сваякоў, а вымятанне з хаты — як іх выправаджванне. Разам з тым увасабленне ў С. нейкай долі і жывых насельнікаў хаты забараняе выкідваць яго адразу пасля пахавання, каб «не вынесці яшчэ аднаго нябожчыка ўслед за першым», а таксама падмятаць хату ў дзень ад'езду *гасцей*. Звязаны з гэтым і перанос часткі С. са старой хаты ў новую. Жывыя і вераванні ў тое, што душа пэўны перыяд знаходзіцца ў хаце, і таму С. пакідалі ў куце 3 або 12 дзён. Сувязь С. з продкамі тлумачыць і яго суадносіны з хатнім духам і іншасветам наагул. Менавіта да «таго» свету звярталіся дзяўчаты ў *варожбах* па спрыянне ў атрыманні чаканай інфармацыі: на Новы год вымяталі хату, выносілі С. на *ростані*, станавіліся на яго і слухалі, з якога боку пачуецца брэх *сабакі* — адтуль і чакаць сватоў.

Літ.: *Булгаковский Д.* Пинчуки // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XIII. Вып. 3. СПб., 1890. С. 183; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 181, 190; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 170; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 111.

Т. Валодзіна

СНЕГ, від атмасферных ападкаў, што ўспрымаецца ў народзе дваіста. З аднаго боку, як клопат *Бога* пра *зямлю* і людзей: «Снег ідзе — нацца Бог сцеле пярыну на полі, штоб *жыта* не памерзла; сцеле дарожку, штоб людзям добра было вазіць сена з балота»; «Калі б Бог не даў снегу, та б на зямлі вымерзла б уся расліна да й зямля так ба прамерзла, што не растала б праз усё лето». З другога боку, С. у сукупнасці з *ветрам* (мяцеліца, кудаса, завіруха) — гэта ўжо д'яблавы праявы: «Мяцеліца не ад Бога, да ад чорта»; «Калі падае снег да круціць завіруха, то гэто чэрці з ведзьмамі спраўляюць шабас».

С. праз свой *белы* колер асацыюецца са *смерцю* (параўн. выраз: снег у вочы не падае — «яшчэ не *нябожчык*»).

Разам з тым С. непасрэдна звязаны з іншасветам, з духамі продкаў. «Язычнікі лічылі … снег татэмам, які заключаў у сабе «душу» асобнага чалавека ці ўсяго роду» (М. М. Макоўскі). І сёння актуальная прыкмета, што «снег у дзень вянчання абяцае маладым шчасце», а калі ў час пахавання ідзе С., то гэта памерлы «прыяіць сваёй радні».

«Снег тое самае, што замёрзлы *дождж*», гэта патэнцыйная *вада*, а значыць, у ім — плодная сіла: «Многа снегу — многа хлеба»; «У снежны мароз і снег вышэй хаты — год будзе багаты».

Са С. праводзіцца шэраг маніпуляцый: *варажба*, рытуальныя і магічныя дзеянні («Чтоб в хате не было блох, надо в *Чистый четверг* вымести пол голым. Также высыпать пол снегом или по крайней мере осыпать

им четыре угла в хате»), мыццё цела, прыгатаванне лекавай вады. Асаблівую сакральнасць меў першы (а таксама сакавіцкі) С. Вада, прыгатаваная са С., мела сілу «жывой вады»: яна не толькі вылечвала, але і абнаўляла. Параўн. абрад «обновлять новоженов» — валачыць іх на *Масленіцу* па С.

Літ.: *Афанасьев А. А.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1995. С. 122—123; *Даль В. И.* Пословицы русского народа: Из сб. В. Даля. Йошкар–Ола, 1996. С. 415; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 196; Зямля стаіць пасярод свету...: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 58—61; *Маковский М. М.* Язык — Миф — Культура. М., 1996. С. 247; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник: Быт белоруса. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 308, 312; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 39; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 7.

Т. Рамза

СНОП, у абраднасці і павер'ях беларусаў надзяляўся жыватворнай, вытворчай сілай, атаясамліваўся з мужчынскім пачаткам і ўвасабляў багацце, пераемнасць і дабрабыт. Асаблівым сакральным статусам надзяляўся *першы* або *апошні* С. У Капыльскім р–не апошнія С. неслі ў хаты да хворых, да цяжарных жанчын, да маладух, што сёлета пайшлі замуж і абавязаны былі за кожны С. прапанаваць *хлеба* і чарку.

У самім рытуале звязвання першага або апошняга С. семантычную вагу мелі выбар прыдатных каласоў, іх зразанне (жнеі абыходзілі кругам, кожны раз патроху зразаючы), маўчанне пры гэтым або выкананне адмысловых песняў, *варожбы* пра будучае замужжа па парнасці або няпарнасці каласоў у ім, звязванне, упрыгожванне ды інш. Апошні С. станавіўся цэнтральным атрыбутам шэрагу звычаяў: з ім у абдымку качаліся па полі, куляліся праз яго, неслі ў вёску і да т. п.

У беларусаў апошняму С. часам надавалі антрапаморфны выгляд — перавязвалі два разы, адасабляючы такім чынам «галаву», «тулава» і «спадніцу», працягвалі «руку», надзявалі вянок, адсюль і адпаведныя назвы «баба», «Салоха», «дзед». Найменне С. (у дадзеным выпадку зажынкавага) гаспадаром карэлюе з метанімічным атаясамленнем са С. самога чалавека, гаспадыні — «нажне адну жменьку, перавяслам перавяжа і кажа: «Хай баліць снапу, а не мне»», на *Каляды* баба піхне гаспадара, а ён паваліцца і скажа: «Дай жа, Божа, каб твае снапы так хутка падалі на ніве». У сваю чаргу найменне С. «дзедам» адсылае да ўяўленняў пра свет замагільны, пра продкаў — апекуноў гаспадарчых спраў (як тлумачаць самі інфарматары: «Зажынкавы дзядок — старажыцць хаты, яго торкалі за абразы, яго абіваюць і сеюць, як сеялі жыта, таксама ўкопвалі ў зямлю» (Пастаўскі р–н). С. неслі менавіта на кут — як самае ганаровае месца ў хаце, прызначанае, акрамя іншага, і для *нябожчыкаў*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1972. С. 120—121; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 90; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 2. Мн., 1980. С. 63.

Т. Валодзіна

СОЖ, адна з буйных рэк Беларусі, прыток *Дняпра*. З С. звязаны цэлы шэраг легенд і паданняў. Згодна з імі, С. і Дняпро былі сынамі сівога старога бацькі *Дзвіны* (або Рыдана — ад сярэднявечнай назвы Дзвіны — Эрыдан). Паводле адной з версіяў, Рыдан–Дзвіна славіўся сваім незлічоным багаццем, але самай вялікай каштоўнасцю была схаваная за дванаццацьма

дзвярыма, дванаццацьма замкамі залатая з дыяментамі карона. Калі гэтую карону выносілі на свет, то ноч перамянялася ў дзень, а зіма — у лета. Але аднаго разу зайздроснікі валадары–суседзі па парадзе *чараўнікоў* і з дапамогаю *сон–травы* ды *разрыў–травы* скралі чароўную рыданаву карону. Засмуткаваў сівы Рыдан і паслаў наўздагон Дняпра. Хутка пабег Дняпро і далёка ўжо быў забег, але пачаў выбівацца з сілаў. Пачулі гэта Рыдан з С. І тады пасылае бацька на дапамогу другога сына. Доўга чакаў Рыдан сыноў, не дачакаўшыся, з маркоты заплакаў і прамовіў: «Бадай нам, дзеткі мае, слязамі разліцца» (гл. *Сляза*). А быў якраз такі момант, калі сказанае спраўджваецца. І пацяклі тры вялікія ракі: Дняпро — садамі ды лугамі, С. — імхамі ды балатамі, а бацька Рыдан — куды вочы глядзяць.

Іншая версія зазнала ўплыву біблейскай традыцыі, а менавіта гісторыі пра тое, як Якаў падманам забраў правы першародства ў свайго брата Ісава. Тут на месцы бацькі Ісака зноў–такі фігуруе Дзвіна, на месцы Ісава — старэйшы з братоў С., а на месцы Якава — Дняпро. Бацькава блаславенне ў нашай легендзе палягала ў тым, каб ісці сыну добрымі месцамі — лугамі ды гарадамі. Там і пабег Дняпро. Калі ж падман адкрыўся, то бацька прапанаваў С. бегчы імхамі ды балатамі напярэймы, каб адняць яго блаславенне. Толькі хуткі Дняпро ўжо паспеў уцекчы ў мора. Уся фабула гэтай легенды збудавана дзеля вытлумачэння характару мясцовасцяў, па якім цякуць С. і Дняпро.

З С. звязана і паданне пра Сіні калодзеж. Два *асілкі Сцяпан* і Марка закахаліся ў *багатырку Кацярыну*. І дайшла справа да выпрабаванняў, хто дужэйшы. Сталі асілкі на гарадцы Прапойскім і шыбанулі камяні цераз С. Камень любага ёй Сцяпана ўпаў крыху бліжэй за Маркаў камень. У роспачы Кацярына кінулася з каменя, разлілася вадою і пайшла пад зямлёй да С. Каля самага С. яна вырынула з–пад зямлі і забіла вадзяным струмянём у рост чалавека. Вада ж была *сіняя*–сіняя. Так і ўтварыўся Сіні калодзеж, які стаў месцам пакланення для мноства народу. Хто ж які–небудзь чынам зганьбіць святое месца, дык неўнікова патопіцца ў С.

Існуе таксама паданне, быццам на беразе С. пад сасновым *крыжам* разбітыя *шведы* закапалі *скарб* — нарабаванае *золата* і *серабро*.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 247—248, 370—372, 400.

С. Санько

СОКАЛ, у беларускай традыцыйнай культуры займае месца ў шэрагу такіх вылучаных *жывёл*, як *арол*, *голуб*, *змяя*, *куніца* ды інш., сімвалізуючы мужчынскі пачатак, малайцоўства — жаніха, воіна, а таксама імклівасць, зоркасць, бляск. «Саколік — на коліку, // Іванька — на коніку» (вясельная песня), «Ляцеў сокал су гароду, // Ды як даўся ў новы сені» (валачобная песня дзяўчыне).

Як паляўнічная птушка, С. дорага каштаваў і быў неадменным атрыбутам прадстаўнікоў феадальных вярхоў: паводле Статута 1588 г., С. каштаваў тры рублі грошаў (300 грошаў), тады як *гусь* звычайна каштавала толькі тры грошы. «Хроніка літоўская, жамойцкая і руская» ў нататках пра пахаванне вялікіх князёў адзначае, што іх спальвалі на жэглішчах разам з іх *коньмі*, хартамі, сакаламі і ўлюбёнымі слугамі. Так што С. быў як бы атрыбутам высокага грамадскага статуса гаспадара, яго прэстыжным прадметам.

У абрадавым фальклоры, асабліва ў валачобных песнях, С. прадстаўлены як магічны памочнік малойцу–воіну ці паляўнічаму, які наўзамен за

дараванае жыццё абяцае цудоўным чынам памагаць яму пры яго жаніцьбе, ладзяць пераправы праз водныя перашкоды, калі той будзе браць далёкую нявесту «за рэкамі, за Дунаямі» (прэстыжны *шлюб* будзе мець). Характэрна, што ў гэтых і іншых песнях С. мае сталы эпітэт «ясен» (ясны) і лакалізуецца на *яварьі*, сакральна вылучаным *дрэве*: «Ой, на том дварэ ды стаіць явор, // Ой, на том явары да сядзіць сакол», або «У нашага пана ды на падвор'і // А стаіць явар зелянюсенькі, // А на ім сакол яснюсенькі». Такім чынам, відавочная вылучанасць С. у народных уяўленнях, аднак міфа пра яго паходжанне, яго асаблівасці пакуль не зафіксавана. Падобная да нашай сітуацыя ў традыцыі суседзяў.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 382; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 691.

Л. Салавей

СОЛЬ, у традыцыйным побыце сялян займала па сваім сакральным статусе другое, пасля *хлеба*, месца. Накрываючы *стол*, у першую чаргу ставілі салёнку. Саліць, як і рэзаць хлеб, меў права толькі гаспадар. С. у рытуальных кантэкстах выкарыстоўвалася з хлебам, часта яны разглядаліся як адзінае цэлае: клішэ «хлеб–соль» наагул выкарыстоўвалася для абазначэння ежы і пачастунку. Як сведчаць этнографы, беларусы заўсёды трымалі на стале хлеб і драбінку С.

С. выраблена чалавекам і належыць толькі свету чалавека. Адметна, што памінальная ежа, прызначаная продкам, часцей была нясоленай, прэснай. С. адрознівае чалавечую, акультураную ежу ад жывёльнай, «дзікай», і таму становіцца адным з універсальных *абярэгаў*. Вера ў апатрапейную моц С. настолькі моцная, што для нейтралізацыі чарадзейскага позірку дастатковым лічылася адно вымаўленне формулы: «соль табе ў вочы» або «соль–пячына, да чорт з тваімі вачыма!».

С. сыпалі ў апошнія каласы на дажынках, асвячалі ў царкве ў *Чысты чацвер*, каб потым выкарыстаць у медыцынскай магіі. Гэтая чацвярговая С. адрознівалася асаблівымі засцерагальнымі ўласцівасцямі. С. пасыпалі хлеб у шматлікіх каляндарных і аказіяльных рытуалах. Малады, перад тым як выправіцца ў сваты, павінен быў згрызці драбок С. і выплюнуць на *парог*, каб у будучай сям'і не паміралі дзеці. Драбок С., хлеб і часнык, загорнутыя ў анучку, падвязвалі маладой пры ад'ездзе да шлюбу, каб засцерагчы яе ад чараў. Хлеб, абторканы кавалкамі С., адмыслова свяцілі ў дзень св. Агаты (18 лютага н. ст.) і потым выкарыстоўвалі для адводу ад хаты *пажару*. Гэты ж хлеб з С. чаплялі на рогі *карове*, каб не баялася *сурокаў*. Апрача таго, С. выкарыстоўвалася і ў любоўнай магіі: калі вакол упадабанай асобы абнесці патаемна шчапоць С., то неўзабаве абудзяцца гарачыя пачуцці. Таму пра вельмі закаханых казалі: «Ці не соллю іх абнеслі?»

С. садзейнічае кансервацыі прадуктаў і дзякуючы гэтаму можа сімвалізаваць вечнасць і пастаянства.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 73—74; Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993. С. 49; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 190, 215, 390—391; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 185, 188; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 265—266; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 72.

Т. Валодзіна, С. Санько

СОН, персаніфікаваўся ў вобразе галубка, якога прысылае Бог да дзіцяткі, каб тое заснула. С.–галубок калыхаў

калыску, адным крылом пакрываў малому цемечка, другім — вочкі, тады дзіця засынала добра, як каля маткі, і пакуль яно спіць, С. сядзіць ля яго галоўкі і адганяе жахі. Таму нярэдка ў калыханках згадваюцца вобразы не толькі самога С. («Ходзіць Сон ля вакон, а Дрымота — каля плота. І пытае Сон Дрымоту: «Дзе мы будзем начаваць і дзіцятку калыхаць?»), але і *галубоў* («Люлі–люлі–люлі, прыляцелі гулі...»). У некаторых мясцовасцях існавала традыцыя чапляць над *калыскаю* ці ложкам дзіцяці саламянага галубка.

Літ.: Беларускі народны Соннік. Мн., 1995; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 219; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 576—577; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 64—71.

У. Васілевіч

СОН–ТРАВА́, міфічная *расліна*, з дапамогай якой *чараўнікі* маглі насылаць сон на ўсё жывое і, карыстаючыся гэтым, здзяйсняць свае задумы. Так, у паданні «Сож і Дняпро» злодзеі менавіта з дапамогай С.–т. і *разрыў–травы* выкрадаюць чароўную карону старога валадара Рыдана (гл. *Сож*). Такую ж назву мае і рэальная расліна Pulsatilla L. (рус. прострел). Гл. таксама *Божай мацеры сон*.

Літ.: *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1925. С. 295; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 371.

С. Санько

СОНЦА. Адразу пасля стварэння свету Богам С. свяціла ўвесь час і ўсім зямным істотам без вынятку. Але ў выніку нейкага пракаветнага канфлікту С. і самога Бога–творцы, пра які ў беларускай міфалогіі захоўваюцца толькі вельмі глухія згадкі («Сонейка не хацела свяціць на ліхіх і пачало жаліцца Богу, што яму вельмі цяжка заўжды свяціць. Тады Бог пакараў сонейка і вялеў яму свяціць толькі ўдзень...»), С. стала выключна дзённым свяцілам.

Гэты канфлікт меў яўнае касмаганічнае значэнне, паколькі адзначаў пачатак дэструкцыі касмічнага — сакральнага ва ўсіх яго частках — светаладу, уваходжання Хаосу ў структуры Космасу. Так з'яўляюцца проціпастаўленні добрага і ліхога, святла і цемры, дня і ночы, сакральнага і прафаннага ды інш. Але, паводле народных уяўленняў, недзе далёка на скраі зямлі застаецца хаваны Богам куточак былога *выраю* (у пазнейшай вобразнасці — «Ерусалім», дзе жыў і цараваў сын Бога), і толькі там С. па–ранейшаму свеціць заўсёды, ніколі не хаваючыся «пад зямлю». Гэтыя павер'і непасрэдна перагукаюцца з вельмі архаічным пластом уяўленняў багата якіх індаеўрапейскіх народаў (у прыватнасці, індаарыяў, іранцаў, грэкаў) аб далёкай паўночнай прарадзіме, дзе працягваецца даўні «залаты век», калі царавалі справядлівасць, праўда, дабро і да т. п. Гэты вырай і цяпер паказваецца людзям у выглядзе цёмных латак на С., праз якія ён нібыта прасвечваецца, як напамінак пра колішняе шчаслівае жыццё. Зрэшты, блізкасць С. да выраю адмыслова падкрэсліваецца: «Рай угары, там, кала яснага сонейка, дзесь на паўдні, куды й птушкі ляцяць у вырай...» Гэтая акалічнасць абумоўлівае ўстойліва высокі семіятычны статус С. і яго аднесенасць да скрайняга станоўчага полюса аксіялагічнай шкалы. Адсюль і ўяўленні пра С. як крыніцу ўсякага дабра і ласкі («Сонейка ніколі не злуе, яно заўжды ласкава пазірае да хукае на ўсіх, як матка на сваіх дзетак»).

Па–за межамі гэтага *выраю* С. узыходзіць з–за краю зямлі ранкам, коціцца па небе на захад і ўначы адпачывае

ў сваіх палацах за морам, з адваротнага боку Зямлі.

Паводле народных уяўленняў, С. — гэта вялізнае касмічнае («Божае») вогнішча, якое «грэе неба, каб там было цёпла». Пры гэтым яно выступае найвышэйшым увасабленнем касмічнага *агню* наагул («Няма на свеце сільней агню за сонечны агонь… а ў нашым агню, то падчас і сухое палена не гарыць»).

У пазнейшай інтэрпрэтацыі С. мае круглую форму таму, што Бог паставіў перад ім з боку зямлі вялікае круглае павелічальнае шкло. З бачнай формай С. звязана традыцыйнае параўнанне яго з «вялікім калясом», якое коціцца па небе, як, напрыклад, у загадках: «Каціласе катушка, ні звер, ні птушка…»

Цэнтральны і, відаць, досыць архаічны міф з удзелам С. атрымаў умоўныя назвы «Нябесная сям'я» і «Нябеснае вяселле». У ім С. і *Месяц* увасабляюць ідэальную шлюбную пару: нявесты і жаніха і жонкі і мужа, дзе С. увасабляе жаночы пачатак, а Месяц — мужчынскі. Рэфлексы гэтага міфа добра захаваліся ў латышскіх дайнах. Някепска прадстаўлена гэтая тэма і ў беларускіх фальклорных тэкстах, часта вельмі блізкіх да адпаведных латышскіх. Так, у калядных і валачобных песнях С. увасабляе ідэальную гаспадыню, Месяц — ідэальнага гаспадара. Зоркі — іх дзеткі. А іх «цярём» і наагул падворак увасабляе ідэальна ўпарадкаваны Сусвет. Але і ў гэтым ідэальным парадку часам здараліся парушэнні, галоўным віноўнікам якіх аказваўся Месяц дзеля свайго пераменлівага характару. Часам ён заляцаўся да *Заранкі/Вечарніцы* (Венеры), за што быў сувора караны *Перуном* (Юпітэрам). Гэта т. зв. матыў «пакарання Месяца», таксама добра вядомы латышскім і літоўскім дайнам. У выніку пакарання ідэальны парадак узнаўляўся. Больш падрабязна пра гэта гл. у артыкуле *Месяц*.

На Тураўшчыне існавала забарона смяяцца пасля *заходу С.*, казалі так: «Ек будзеш смеяцца после захода сонца, то зелёна *жаба* зубы пашчытае», г. зн. неўзабаве памрэш. С. можа фігураваць у страшных, смяротных праклёнах, накшталт: «Закацісь жаркім сонцам пад кустом!»

У народным арнаменце С. як галоўнае боства ў многіх народаў старажытнасці, у тым ліку і ў беларусаў, здаўна з'яўляецца асноўным элементам у арнаментыцы вырабаў побытавага, абрадавага, мастацкага прызначэння. На тэрыторыі Беларусі матыў С. (*Салярная сімволіка*) вядомы з часоў неаліту; тагачасная кераміка, вырабы з дрэва і косці аздабляліся кружочкамі з кропкай у цэнтры. Гэты матыў (вочкавы арнамент) асаблівае пашырэнне набыў у аздабленні драўляных і касцяных грабянёў, калчаноў, тронак нажоў ды інш. у часы ранняга Сярэднявечча; у аздабленні берасцяных вырабаў вядомы і сёння. У разьбе па дрэве матыў С. набыў выгляд шматпраменнага круга–разеткі, якім аздаблялі побытавыя рэчы (прасніцы, чаўнакі ды інш.). На Пінскім Палессі франтоны жылля і сёння аздабляюць фігурнай укладкай шалёўкі ў выглядзе сонечных дыскаў, паўдыскаў, чацвярцінак: яшчэ ў пач. XX ст. такая арнаментыка звязвалася з ахоўнай функцыяй сонечнага знака.

Асабліва папулярны матыў С. у тэкстыльным арнаменце. Тэхналагічныя асаблівасці ткацтва і вышыўкі выклікалі своеасаблівую інтэрпрэтацыю яго ў выглядзе ромба з промнямі ці адросткамі–кручкамі. Такі матыў аздабляў *ручнікі*, *паясы*, навалачкі, абрусы, кампаненты *адзення* і іншыя вырабы ўтылітарна–дэкаратыўнага і абрадавага прызначэння.

Сімвалічнае значэнне рамбічнаму арнаменту як сімвалу С. на Беларусі надавалася яшчэ ў пач. XX ст.; сёння ён з'яўляецца проста адным з найбольш пашыраных і традыцыйных элементаў дэкору вырабаў утылітарна–мастацкага прызначэння.

***Літ.*:** Выслоўі. Мн., 1979. С. 205; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 221; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 35, 51—53; *Иванов Вяч. Вс.* Солярные мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 461—462; *Толстая С. М.* Солнце играет // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 8—11; *Топорков А. Л.* Солнце // Славянская мифология. М., 1995. С. 361—363; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 55; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 148.

С. Санько, Я. Сахута

СОПУХА, верагодна, адзін з найстаражытных персанажаў беларускай міфалогіі, дух хатняга агменю, а пазней, з пашырэннем на тэрыторыі Беларусі печак, — дух *печкі* і хатняга *агню* наагул.

У Беларусі захавалася мноства рознага кшталту рэфлексаў гэтага вобраза: у фальклоры, фразеалогіі, павер'ях, лексіцы. Найбольш паказальны ўзор — тэкст купальскай песні, прыведзены А. Кіркорам у «Живописной России» са спасылкай на Бяссонава: «Сярэдзь сяла Ваўчкоўскага, // То, то! // Туту стаяла лазьня дубовая, // Ту, ту, ту! // А ходзілі дзецюшкі богу памаліцца, // Стоўб абнімалі, печ цалавалі, // Перад Сопухай крыжом ляжалі. // Яны думалі: Прачыстая, // Анож Сопуха — нячыстая!» Тры адмены гэтага тэксту вядомыя і ў запісах сучасных фалькларыстаў, аднак С. яўна ў іх ужо не згадваецца, адмысловы абрадавы кантэкст прыглушаны і больш акцэнтуецца жартаўлівы тон сітуацыі. Для разумення семантыкі вобраза С. варта зважыць на некалькі істотных акалічнасцяў: 1) выразная эратычная афарбоўка ўсіх згаданых тэкстаў; 2) адмысловая форма пакланення С. — ляжанне «крыжом», прытым што *крыж*, як і *свастыка*, з'яўляюцца найстаражытнымі сімваламі агню (варта зважыць таксама, што вядомы выявы свастыкі, утвораныя чатырма чалавечымі нагамі, што выходзяць з аднаго цэнтра); 3) матыў абазнавання хлапцоў: «Яны думалі, што каханачка, // Ажно — печка–гліняначка», «Яны думалі — паненка, // Ажно — цыганка чарненька» (параўн. бел. тураўскае *цыган* «касцёр з трэсак сярод хаты для абагрэву»), які адсылае да вядомага сюжэта аб «бязладнай нявесце» з яго выразнымі рытуальнымі, а менавіта ініцыяцыйнымі канатацыямі. Сувязь С. з печчу пацвярджаецца і шматлікімі іншымі тэкстамі, напрыклад: «Дзе, ста́рыха, зімаваць будзеш? // Ці сопуху цалаваць будзеш?», дзе фразеалагізм «сопуху цалаваць» азначае «сядзець на печы каля коміна». Адной з цікавых трансфармацый С. з'яўляецца персанаж беларускага фальклору «баба саплівая», вядомы як з запісаў XIX ст., так і з сучасных яго фіксацый. Так, герой казкі «Сын прададзёны», патрапіўшы ў лясную хатку, капнуў попел у ямцы ў пошуках агню. Адтуль выскачыла «баба саплівая», якая добрымі парадамі дапамагла герою справіцца са *змеем*. Тут ініцыяцыйны кантэкст аповеду яшчэ больш выразны. Але не менш істотна і тое, што «баба саплівая» знаходзіцца менавіта ў ямцы, бо гэта месца, дзе традыцыйна захоўваўся сямейны «нязгасны» агонь і якое, відавочна, выконвала функцыю старажытнага агменю. Не менш выразны ініцыяцыйны кантэкст прысутнічае і ў захаваных да нашых дзён на

Тураўшчыне павер'ях пра «бабу сапліваю», якая ўяўлялася міфічнай істотай у выглядзе старой жанчыны, якою палохалі дзяцей: «Унь там, под мостом, баба слепа да сопліва, то будзеш цоловаць ее, бо ты перві раз едзеш», «Пойдзеш у лес, то цебе там поцэлуе сопліва баба», «Ек перву раз ідзеш у лес, то трэба поцаловац бабу сопліву, казалі. Подведуц до екого пня да цэлуй».

Сувязь з хатнім агнём пацвярджаецца і этымалогіяй імя С. Сярод значэнняў гэтага слова «цёплы дух ад печы», «аддушына ў печы», «месца над чалеснікам печы, дзе ідзе дух». Варта таксама ўзяць да ўвагі і такія словы, як сапець «палаць (пра агонь)» і «дыхаць». У іншых індаеўрапейскіх мовах таксама сведчыцца сувязь значэнняў «пыхаць полымем» і «дыхаць».

Вельмі цікавую паралель да С. уяўляе персанаж асецінскай міфалогіі Сафá. Гэта апякун надагменевага ланцуга. Да яго звярталіся ў часе вяселля з просьбай прыняць маладую ў сям'ю, да яго дакраналіся пры прамаўленні клятвы. Зняважаны бруднымі рукамі, ён мог пакараць дзяцей скуранымі хваробамі (параўн. бел. вогнік). Ёсць пэўныя падставы меркаваць, што функцыйнае падабенства беларускага і асецінскага персанажаў падмацоўваецца і этымалагічнымі сувязямі іх імёнаў, якія далей можна суаднесці з ст.–анг. sefa і ст.–паўн. sefe «дух».

Літ.: Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении: Литовское и Белорусское Полесье: Репринтное воспроизведение издания 1882 г. Мн., 1993. С. 264; *Иванов Вяч. Вс.* Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто–славянской духовной культуры (Погребальный обряд). М., 1990. С. 9; Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985. С. 159, 233; Песні народных свят і абрадаў. Мн., 1974. С. 191.

С. Санько

СОРАК, адзін з самых незвычайных і супярэчлівых па сваёй інфарматыўнай напоўненасці лікаў у традыцыйнай культуры. Як і лік *сем*, С. не мае выразна акрэсленага апазіцыянера, аднак з шырокага кола рытуальна–абрадавых, сакральна–магічных і ўтылітарна–прагматычных кантэкстаў вынікае: калі нейкі лік не ўтварае бінарнай апазіцыі, тады ён сам становіцца амбівалентным і можа аб'ядноўваць у сабе прыкметы рознаполюснай накіраванасці.

Лік С. з'яўляецца ў значнай ступені структураўтваральным у пабудове беларускага народна–хрысціянскага календара. Вядома, што час правядзення найбольш значных яго святаў прыпадае на асноўныя фазы ў руху *Сонца* на небасхіле: *Каляды* і *Купалле* — да зімовага і летняга сонцастаянняў, а *Вялікдзень* і *Багач* былі прымеркаваныя да веснавога і восеньскага раўнадзенняў. Астатнія чатыры найважнейшыя святы (*Масленіца*, *Сёмуха*–Тройца, Жніво–*Спас* і Восеньскія *Дзяды*) адзначаліся ў роўных прамежках паміж «фазавымі» святамі (на мяжы пораў года). Калі ад гэтых адрэзкаў часу адняць дні саміх святкаванняў, то атрымаецца, што паміж галоўнымі святамі нашага календара будзе прыкладна С. дзён. Такі ж адрэзак часу доўжыўся пост Ісуса Хрыста. Зразумела, што сённяшняя праваслаўная сістэма чатырох пастоў суадносілася непасрэдна з гэтай біблейскай міфалагемай. Хутчэй за ўсё, што ў старажытнасці зімовы перадкалядны (Піліпаўка) і вясновы (Вялікі) пасты таксама былі па С. дзён, а вось летнія — Пятроўскі і Спасаўскі — разам мелі працягласць каля С. дзён.

У народным календары вядома свята, якое атрымала назву *Саракі* (Сοракі, Сорак Саракоў, Сорак Вялікамучанікаў), адзначалася яно на самым пачатку вясны — 9 сакавіка.

Лік С. быў вызначальным у абрадава–дзейным, атрыбутыўным аспектах гэтага дня. Лічылася, што менавіта ў гэты дзень да нас з *выраю* прылятае «сорак саракоў» або «С. выр'яў», таму рытуальныя дзеянні і атрыбуты, якія суправаджалі магічны аспект свята, а таксама печыва ўтрымлівалі ў сабе сімволіку С.

У Беларусі ў гэты дзень выпякалі С. якіх–небудзь хлебных або мучных вырабаў, якія часткова з'ядалі дома, часткова адорвалі дзяцей у тых сем'ях, да якіх хадзілі ў госці, а некалькі пакідалі надалей для наступных святаў або важных гаспадарчых падзей (напрыклад, для першага выгану скаціны ў поле).

Абрадавая практыка гэтага дня была не вельмі разнастайнай. Дзяўчаты варажылі аб замужжы: трэба было С. разоў падскочыць на дошцы, пакладзенай упоперак палена, і не зваліцца, або зламаць С. трэсак, тады муж будзе высокі. Каб лёгка знаходзіліся летам птушыныя гнёзды, трэба было праз хату перакінуць С. палак, трэсак або галінак, снежак, прыносілі ў хату С. трэсак або паленцаў і трэба было спаліць іх у *печы*. Гаспадыня кідала на сцяну хлява С. саломін і глядзела, колькі з іх завісне, столькі яек будуць несці куры штодня.

У народным календары з гэтым днём звязаны шэраг прыкмет і павер'яў. Найбольш пашыраным сярод іх з'яўляецца павер'е аб тым, што ў гэты дзень з выраю вяртаецца С. выр'яў (бусел, жуpавель, жаўранак ды інш.) і кожная з іх прынясе ў сваё гняздо С. галінак. З гэтым днём звязана назіранне: калі на С. будзе мароз, то і пасля іх будзе яшчэ сорак замаразкаў. Дарэчы, гэты ж алгарытм звязаны з летнім святам у гонар Іллі (2 жніўня н. ст.): «Калі на Іллю дождж, то і пасля Іллі С. дзён тож».

Трэба адзначыць яшчэ адну цікавую акалічнасць: і сама назва свята, і дата яго прымеркаванасці ў гадавым колазвароце зусім невыпадковыя. Поўная лічбавая фіксацыя яго паводле старога стылю (трэці месяц, дзевяты дзень, С.) 3—9—40 адразу паказвае, што перад намі універсальны касмічны і ўтваральны рытм, у адпаведнасці з якім разгортваюцца ўсе асноўныя рытуальна–абрадавыя комплексы, звязаныя з жыццём чалавека (радзінамі, вяселлем і смерцю) на гэтым свеце і паслясмяротным пераходам «у трыдзевятае царства»). Менавіта С. дзень пасля *смерці* з'яўляецца ключавым у вырашэнні далейшага лёсу *душы нябожчыка*, на С. дзень пасля *вяселля* заканчваўся «мядовы месяц у маладых», на С. дзень хрысцілі ў храме немаўля, жанчына, якая нарадзіла, не мела права да С. дзён наведваць храм. З усяго гэтага вынікае, што лік С., з аднаго боку, скіраваны ў свет продкаў (у гэты дзень душа адлятае ў вырай), а з другога — з'яўляецца трансферам паміж выраем і светам жывых (узгадайце: бусел у гэты дзень, на С., прыносіць душу з выраю і падкідае ў *капусту*).

Сімволіка ліку С. як памежжа, як своеасаблівай лімінальнай зоны ў пахавальным і іншых абрадах — а вядома, што цяжарная жанчына і нябожчык, магільны пясок і адзенне памерлага, люстэрка і фотаздымак да С. дзён вельмі небяспечныя для простых кантактаў з жывымі, таму іх трэба было сцерагчыся, — паслужыла падставай да ўзнікнення забароны жывым адзначаць сваё саракагоддзе.

Дзякуючы сваёй моцнай абрадавай уплывовасці лік С. атрымаў пашырэнне і ў шэрагу гаспадарчых спраў, у аснове якіх ляжыць магія, скіраваная на нармалізацыю і гарманізацыю становішча, а таксама рэгламентацыі звычаёвага права, якія маюць прэвентыўна–папераджальны характар. Жанчынам пасля *родаў* забаранялася

С. дзён хадзіць у гумно. Калі *карова* пасля ацёлу з’ела «месца» («пасцель»), то малодзіва можна было ўжываць толькі пасля С. удояў. Калі карова ці *конь* неаднаразова спрабавалі вярнуцца да былых гаспадароў, то трэба было напрасці нітку на ўзыходзе сонца, завязаць на ёй С. вузлоў, чытаючы перад кожным вузлом «Багародзіцу», а затым нітку прывязаць да шыі жывёліны. Сані або калёсы, на якіх везлі нябожчыка, перакульвалі каля вёскі, і яны там ляжалі С. дзён.

Шматразова лік С. выкарыстоўваецца ў кантэксце пахавальна–памінальнай абраднасці. У некаторых мясцінах пад кожны вугал труны клалі па 10 манет (усяго С.), С. аднакапеечных медных або срэбных манет кідалі ў магілу. На Палессі вядомы звычай «подымать воздух», «уздымаць воздух», «качать воздух», «снімать воздух» — памінаць у храме нябожчыка на С. дзень пасля смерці, або анучай, якая засталася ад памерлага, махалі па паветры, а затым выкідвалі яе ў двор. Жонка пасля смерці мужа С. дзён хадзіла, не заплятаючы *валасы* ў *касу*.

С. — сакральная лічба, якая часта называецца ў паданнях і павер’ях. Калі людзі згадваюць пра падзеі даўніх часоў, то звычайна гавораць, што гэта адбывалася С. гадоў таму. Напрыклад, у былым Полацкім павеце ў 1866 годзе, калі расказвалі пра звычай памінання дзядоў, то падкрэслівалі, што С. гадоў таму *дзяды* адзначаліся іначай. Блізу в. Какорычы Капыльскага р–на пра Касцёл–Гару запісана паданне, згодна з якім там праваліўся касцёл. Для таго каб яго дастаць, трэба сабраць С. хлопчыкаў, якія нарадзіліся ў адзін дзень і якім споўнілася *сем* гадоў.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Аб міфапаэтычнай сімвалізацыі лічбы сорак // Веснік БДУ. Сер. 4. 1995. № 2. С. 6—9; *Валодзіна Т. В.* Каляндарная абраднасць і міфалогія: Саракі // Традыцыйная вуснапаэтычная творчасць. Мн., 1999. С. 85—100; *Крачковский Ю. Ф.* Очерки быта западнорусского крестьянина. Вып. 1. Вильна, 1869. С. 99; *Крук И. И.* Символика чисел в традиционной культуре белорусов // Неман. 1999. № 12. С. 140—160; *Лозка А. Ю.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 66—68; Нечто о поверьях белорусцев Полоцкого уезда // Вестник Западной России. Вильна, 1866. Т. 2. Кн. 6. С. 270—274; Опросные листы 1924 г. по Слуцкому уезду // Архіў Ін–та гісторыі НАН Беларусі. Справа № 73; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 67; *Сысоў У. М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 85—90.

І. Крук

СОТВАР, адно з беларуска–літоўскіх божышчаў. Паводле Т. Нарбута, кардынал Пётр д’Аіллі (жыў паміж 1350 і 1419—1425 гг.) пісаў у адным са сваіх лістоў: «Сонца ў ліцвінаў належыць да бостваў першага шэрагу пад назвай Sotuar, так бы мовіць, ажывіцель свету, або душа свету. Маюць яны знаўцаў нейкай астраноміі: рахуюць поры года, месяцы, тыдні, дні; пачынаюць свой месяц ад маладзіка, тыдзень жа, як мусульмане, ад Пятніцы, якую свайму Юпітэру прысвячаюць; другі ж дзень пасля Пятніцы, г. зн. нядзелю, прысвячаюць Сонцу, зусім як даўнія рымляне. Людзі гэтыя вельмі адданыя земляробству і звязанаму з ім гадаванню жывёлы, з таго погляду Sotuar як бог пастухоў збірае ахвяры, і ўшанаванне яго пранікае ў самыя ўбогія халупы».

На мяжы XIV—XV стст. іншаземцы ліцвінамі называлі і беларускае насельніцтва Вялікага Княства Літоўскага. Як у славянскіх, так і ў балцкіх мовах магчымасць збегу галосных (у слове Sotuar) малаверагодная, таму імя гэтага бога хутчэй гучала як Сотвар. У такім разе прыведзеную ў цытаваным лісце этымалогію «ажывіцель свету» трэба выводзіць ад славянскага кораня

кшталту «тварыць», «стварыць», «сатварэнне».

У другой палове XVI ст. вядомы гісторык М. Стрыйкоўскі ў сваім спісе літоўскіх і жмудскіх багоў згадвае Сотвараса, які «бог усялякай жывёлы, а таму перад печчу або агнём ахвяравалі розных каплуноў». Не зусім зразумела, які сэнс укладваў Стрыйкоўскі ў паняцце «літоўцы». Зрэшты, калі пад імі разумелася балцкамоўнае насельніцтва, то Сотварас у адрозненне ад Сотвара не называўся богам Сонца. Праўда, і ў гэтым разе этымалогія асновы яго імя як бога жывёлы (а значыць, яе жыцця і стварэння) дапускае паходжанне ад славянскіх слоў «тварыць», «стварэнне», «стварыць».

Сучасная літоўская даследніца міфалогіі П. Дундулене лічыць, што ў этнічных літоўцаў існавала вера ў вярхоўнага ўсемагутнага *Бога*, стваральніка і валадара Сусвету і ўсяго жывога. На яе думку, з цягам часу гэтаму вярхоўнаму Богу ў розных мясцінах Літвы сталі даваць лакальныя імёны. У Сувалкіі адным з такіх імёнаў было Сотварас (ад слова sutverti — «стварыць», «абгарадзіць», «перавязаць», «абнесці плотам»).

На нашу думку, Сотвар лічыўся богам Сонца на славянска–балцкім памежжы, паколькі кожны з персанажаў міфалогіі мог мець у кожным рэгіёне сваe мясцовыя назвы.

Літ.: *Потебня А. А.* О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 259—260; *Dundulienė P.* Senoves lietuvių mitologija ir religija. Vilnius, 1990. P. 15, 183; *Narbutt T.* Dzieje starożytne narodu litewskiego. T. 1. Mitologia litewska. Wilno, 1835; *Stryjkowski M.* Kronika polska, litewska, żmudska i wszystkiej Rusi. Warszawa, 1846.

Э. Зайкоўскі

СПАДНІ́ЦА, частка жаночага строю, якая мае сваю «гісторыю» і «паэтыку». Яе ўзнікненне ў свецкім касцюме датуюць XIV ст., у беларускім касцюме заможных класаў яна вядомая з XV ст., а ў народным строі пашырылася даволі позна. Пранікненне С. у традыцыйны касцюм адбывалася двума шляхамі. Першы, калі ў сялянскае асяроддзе трапілі мануфактурныя спадніцы гараджанак, і другі — у працэсе эвалюцыі са старадаўняга фартуха–запаскі: дастаткова было злучыць бакавыя кромкі пярэдняга і задняга *фартухоў*, каб утварылася С.

Як сцвярджаюць вучоныя–этнографы, дзяўчаты да пятнаццацігадовага ўзросту ці нават да *вяселля* насілі толькі падперазаную *кашулю*. Адзенне, адпаведнае С., надзявалі замужнія жанчыны. Працяглы час захоўваўся адпаведны абрад, звязаны з першым надзяваннем на дзяўчыну панёвы. Панёва — папярэдніца С., той від старадаўняга адзення, якое не мае нават швоў, бо кавалак тканіны проста замацоўваўся на поясе, прыкрываючы цела галоўным чынам ззаду. Абрад выконваўся публічна і, відаць, належаў да цыкла святкаванняў, звязаных з паўналеццем моладзі, з іх пераходам да катэгорыі дарослых супольнікаў грамады. У смаленскіх беларусаў дзяўчына скакала па лаўцы са словамі: «Хачу — скачу, хачу — не, // Хачу — пайду, хачу — не». Маці ішла ззаду са С. ці панёвай у руках і казала: «Уступі, уступі, маё дзяцятка, // у вечны хамут». Дзяўчына скакала з лаўкі ў гэтую С.: «Хачу — уступлю, хачу — не, // Хачу — пайду, хачу — не». І гэта азначала, што ёй ужо пара замуж.

С. побач з фартухом і *хусткай* — прадмет з выразным полавызначальным значэннем, яскравы жаночы сімвал. Першую спаднічку шылі дзяўчынцы са старой бацькоўскай кашулі, а зношаную, яе не аддавалі рызнікам,

а спальвалі ў *печы*. Парадзіха дарыла бабцы–павітусе намётку або парkаль на С. Даволі нечаканае выкарыстанне С. у складзе вясельнай абраднасці — «у Гродзенскім павеце пасля прыходу з клеці маладыя сядалі за *стол*, затым маладая танцавала са свякроўкай, скідваючы з сябе ў час танца С., звычайна *сінюю*, і затым дарыла ёй». У іншых раёнах бралі века *дзяжы*, клалі на яго суконную С., а бацька прыносіў цэлую булачку *хлеба*, *солі* і казаў: «Дару табе, дзіцятка, хлебам–соляй» і клаў на хлеб *грошы*.

Найвыразней жаночая сімволіка С. выступае ў прыёмах народнай медыцыны, калі праз яе тройчы праймалі перапалоханае дзіця. Гэты рытуал на глыбінным роўні сімвалічна імітуе сабой нараджэнне, а больш дакладна, перанараджэнне дзіцяці, знікненне яго і з'яўленне ў новым, здаровым выглядзе. Той жа светапоглядны фон і ў вядомых сёння парадах выціраць адваротным бокам С. сурочанае дзіця. Дарэчы, маладая ў час вянчання развязвала матузы на С., каб потым лёгка было раджаць, што яшчэ раз падкрэслівае жаночую сімволіку гэтага адзення.

***Літ.*:** Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 82; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 234; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 133; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 47; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1890. Т. 2. С. 364.

Т. Валодзіна

СПАРЫ́Ш, міфалагічны персанаж, надзелены тымі ж функцыямі, што і С.–колас, — здольнасцю забяспечваць спор, багацце. Улічыўшы разнажанравыя вераванні аб С., можна казаць, што гэты вобраз не меў пэўнага аблічча, выступаючы то ў нуляваморфным выглядзе, то набываючы чалавечае аблічча. Спарыш, Спарышэнь — вобраз–кантамінацыя прыганятага з міфічнай істотай — таксама мог выяўляць асобныя зааморфныя рысы — звярка, *змяі*, *матылька*, *птушкі*, якія ў народнай традыцыі ўспрымаліся як *душы* памерлых. Падобная структура вобраза сведчыць пра зітаваныя ў сінкрэтычным адзінстве ўяўленні аб боства і продках–родапачынальніках. Сувязь С. з продкамі праяўляецца ў супастаўленні спарыша–снапа і спарыні–«барады» з *апошнімі* каласамі як медыятарам паміж светамі, акрамя таго, міфічнага С. запрашаюць на покуць, садзяць на *золаце*, частуюць тыповымі памінальнымі стравамі. Сваімі функцыямі С. суадносіцца з баствамі паміраючай і ўваскрасаючай расліннасці — егіпецкім Асірысам, балтыйскім Юмісам (дарэчы, у латышскай мове jumis — падвойны плод) і да іх пад., істотнае і яго супастаўленне з *Дамавіком* («*спорнікам*») — адной з іпастасяў продкаў («Спорнік — дамавік. Трэба ўмець з ім жыць, будзе несці грошы»).

Значную ролю ў рэканструкцыі вобраза С. займаюць супастаўленні яго са *змеем* (спарыш — пеўнева *яйка*, з якога выседжваецца змей, што прыносіць багацце; «споріш» — сам лятаючы змей; «Катора баба занімаецца чарадзействам, то до іі пташка такая прылітае, спорыш зовэцьця, то чорт») і асабліва з вогненным змеем (параўн.: *чорнае* зерне ў жыце называлася і спарынёй, і галаўнёй і з'яўлялася ад маніпуляцый з галавешкай). Паказальнымі ў супастаўленні спарыш — змей — *агонь* ёсць веранні аб *вужах*, звязаных як з агнём, хатнім агменем, так і з урадлівасцю палёў.

Такім чынам, у аснове вобраза С. — бога ўрадлівасці і дастатку — ляжаць

паганскія ўяўленні аб продках, ад якіх залежаў дабрабыт земляроба, і аб змеі як універсальным бостве ўрадлівасці. Пазней уяўленні пра С. кантамінаваліся з верай у хрысціянскага Бога, і ўжо новы, больш важкі вобраз С.–боства як нельга лепей адпавядаў самым запаветным марам селяніна, калі той звяртаўся са словамі заклінання–малітвы: «Прыспары мне, Спарыш, і ў доме, і ў полі, // І ў гумне, і ў двары, і ў клеці, і ў печы, // І ў клеці карабом, і ў печы пірагом...»

Літ.: *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 114—125; Жыццяадвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 180, 182.

Т. Валодзіна

СПАС, **Іспа́с**, старажытнае земляробчае свята, звязанае з выспяваннем пладоў, вядомае пад назвамі Другі, Вялікі, або «яблычны» С. (19 жніўня н. ст.). У хрысціянскай традыцыі Вялікі С. азначае свята Праабражэння Гасподняга. У народным календары адзначаюцца таксама Першы, «мядовы» С., або *Макавей* (14 жніўня н. ст.), і Трэці, Малы, «хлебны», «арэхавы» С. (29 жніўня н. ст.). Пасля Першага С. пачынаўся двухтыднёвы пост, празваны ў народзе «спасаўкай–ласаўкай» (у адрозненне ад «*пятроўкі*–галадоўкі» ў гэтую пару дзякуючы новаму ўраджаю селянін ужо мог не адчуваць сябе галодным). Вялікі С. асабліва шанавалі ў народзе. У гэты дзень у храмах асвячалі яблыкі і іншыя плады, пасля чаго дазвалялася іх ужываць: «Добра яблычка к Іспасу». Асвечаныя яблыкі пакідалі на магілах блізкіх людзей. Да С. яблыкі (а таксама грушы, агрэст, струкавую гародніну) есці забаранялася, асабліва жанчынам, у якіх папярэдне паміралі дзеці. Згодна з народным павер'ем, у гэты дзень Бог (ці Божая Маці) раздае на нябёсах усім памерлым дзеткам па яблычку, а таму дзіцяці, чыя маці каштавала іх раней дазволенага тэрміну, пачастунку не дастанецца. Страшылі таксама бацькоў, якія дачасна елі яблыкі, што ў іх паўміраюць дзеці. Асвячалі на С. і каласы новага ўраджаю: «Спас — досыць хлеба ў нас». Асвячалі *мёд*, які напярэдадні свята даставалі з вулляў. Паводле народнага звычаю, калі, падглядаючы пчолы, бортнік пашкадуе ў гэты дзень даць мёду хоць аднаму з дзяцей, прысутных пры гэтым, пчолы прападуць. Здаралася, слова «Спас» у народзе тлумачылі па сугуччы з дзеясловам «спаць». Сцвярджалася, што зямля ў гэты дзень спіць і нельга трывожыць яе сон земляробчымі заняткамі. Але свята адбывалася ў гарачую працоўную пару і не дазваляла забывацца на адкладзеныя справы: «Спас — усім рабочы час». У шматлікіх варыянтах валачобных песняў С. паўстае як надзейны апякун і памочнік селяніна ва ўсіх яго справах гэтай пары: «Спас не гуляець, каня сядлаець, поле аб'язджаець, копы аблічаець, у гумны вязець»; «…на палі ходзіць… раскладаець: ета на семя, ета на емя!»; «…сцірты віець, гнаі возіць»; «Стары Іспас — старэнькі дзядок, на восець садзіў, жыта малаціў»; «… едзець у поле ды зямельку мяшаець, прыгатаўляець»; «Святы Спасік, пільны часік, папар строіць, жытцо малоціць». Ад С., які быў мяжою паміж летнім і восеньскім цыкламі работ, пачыналі сеяць азіміну, капаць раннюю бульбу. На С. шырока наладжваліся кірмашы, дзе сяляне прадавалі плён новага ўраджаю, мёд. У народзе С. лічылі днём адлёту *буслоў*. Калі буслы пачыналі рыхтавацца да вылету ў *вырай* за тыдзень перад С., чакалася, што зіма надыдзе раней і будзе марозная, а вясна цяплейшая; калі ж пасля С. — восень

будзе цёплая, зіма позняя, а вясна халодная. Адлёт буслоў сведчыў пра набліжэнне зімы, а прыказкі нагадвалі: «Спас — лета шасць!», «Спас — бяры рукавіцы ў запас».

Літ.: *Васілевіч У.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 42—43, 45; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 507—512.

У. Васілевіч

СПЕ́ШКА–СПАРЫ́ШКА, Спарыня́, увасабленне спору ў жніўных прыгаворах–закліках: «Ад паноў, ад каралёў, ад вялікіх мужоў, спарня, спарыня, гу!» У гродзенскіх беларусаў С.–С. залічваецца да апякунак жніва. Яна быццам прылятае «з белым ветрыкам, на белым матыльчыку» і дапамагае ў працы. У смаленскіх беларусаў вобраз С.–С. набывае антрапаморфныя абрысы: «Спешка–Сапуришка, оббеги кругом постатю, помоги мне жати и приходи ко мне полудновать со своей краюшкой». Роднасць гэтых персанажаў з богам урадлівасці і дастатку *Спарышом* падкрэслівае іх асноўную рысу — здольнасць спрыяць земляробчай працы і забяспечваць ураджай.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S.362; *Pietkiewicz Cz.* Bóstwa rolnicze w wierzeniach białorusinów // Wiadomości ludoznawcze. 1933. Z. 1—2. S. 15; *Pietkiewicz Cz.* Kultura Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 186.

Т. Валодзіна, У. Васілевіч

СПОРНІК, адзін з варыянтаў *Дамавіка*, захавальнік і памнажальнік багацця гаспадара. У каго жыве С., у таго з арудаў збожжа выбіраецца павольна, намалочваецца, навейваецца шмат. С. можа набыць постаць *чорнага ката*: такім яго бачыў парабак гаспадара, калі гэты кот адрыгваў на кучу зерня на таку з кожным разам па прыгаршчы зярнят. Ударану недасведчаным парабкам, кот–С. у гневе спаліў гумно, а сам ператварыўся ў звычайную дугу. Калі б хто здагадаўся дугу–С. перакінуць у свой двор, С. бы там жыў і ўсяляк узбагачаў бы гаспадара. Кінуты кімсьці ў вогнішча, С. ператварыўся ў вогненны шар з хвастом і ўзняўся ў неба, паляцеў з паселішча. Агульныя рысы з Дамавіком–*Хутам*: гаспадару прыносіць, «спорыць» дабро (зерне), крыўдлівы, можа спаліць сядзібу за непавагу, перакідваецца ў розныя драўляныя прылады, дэталі ды інш. Гл. таксама *Хатнік*.

Літ.: *Зянько У.* Спадчына маёй маці. Мн., 1993. С. 249—250.

Л. Салавей

СТА́РАЦ, **жабра́к**, **падарожны (божы) чалавек,** у светаўспрыманні беларусаў з'яўляўся медыятарам, вестуном «іншасвету», цесна звязаным з ідэяй *дарогі* як шляху ў свет памерлых; надзяляўся мудрасцю і магічнымі здольнасцямі (знахарства, *варажба*). Сувязь са светам памерлых выяўляецца ў абавязковым надзяленні С. рэшткамі памінальнай вячэры (*Дзяды*, *Радаўніца*) і перакананнем, што дар, зроблены С., — лепшы сродак перадаць што–небудзь *нябожчыку*. Людзі звярталіся да С. з просьбай памянуць крэўных, памаліцца за ўраджай, прыплод скаціны, здароўе сям'і, на пакаранне «злоснікаў» дому; каб у *сне* не з'ўляліся нябожчыкі, С. давалі крыху солі. Сувязь жабракоў з «іншасветам» падкрэслівалася іх «крывізной» (частковая ці поўная слепата, калецтва), суаднесенасцю іх з «памежнымі» кропкамі прасторы: яны спяваюць пад вакном (узгадай калядоўнікаў, валачобнікаў), частуюць іх не за *сталом*, а ля *парога*. У той жа час С. (падарожныя) успрымаліся і як носьбіты *долі*. Лічылася, што калі

падчас нараджэння дзіцяці ў хату завітае С., — дзіця будзе шчаслівае. Прычым узнаўленне гэтай старцавай долі (а праз яго долі ўсіх Дзядоў) было абавязковым штогод. Так, на пачатку сяўбы гаспадар гукаў: «Радзі, Божа, і на старцаву долю!» Характэрна, што адорванне С. успрымалася не як дармовы пачастунак, а як плата за зробленую працу (своеасаблівае ахвяраванне): «гукаюць яны муское, усё добрае яны знаюць, малайцоў і маладзіц яны навучаюць».

Нягледзячы на тое, што С. лічыліся «божымі людзьмі», яны, паводле сведчання Нікіфароўскага, пазбягалі царквы і споведзі.

Непавага да С., абраза на яго адрас маглі выклікаць разнастайныя бедствы і нястачы (*пажар*, няўрод, мор скаціны), што ўспрымалася як «кара божая». Паказальна, што, ходзячы па зямлі, Бог, паводле беларускіх павер'яў, сам набывае вобраз С.

С. былі захавальнікамі і асобных фальклорных жанраў, перш за ўсё духоўных вершаў. Гл. таксама павер'е: «каб каровы вяліся, у Міколу пяклі курачкі: адзін бацюшку, другі — жабракам, трэці — сабе бралі».

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 53—54; *Никифоровский Н.* Очерки Витебской Белоруссии. Старцы. М., 1892; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 2. Мн., 1980. С. 579.

Т. Валодзіна, У. Лобач

СТА́ЎРЫ І ГА́ЎРЫ, у беларускай міфалогіі два ўлюбёныя *сабакі* легендарнага князя *Бая/Боя/Буя* — першанасельніка беларускага краю, родапачынальніка беларускага племені. Былі яны неверагоднай моцы, маглі напару раздзерці нават мядзведзя і не раз ратавалі свайго гаспадара і ад драпежных звяроў падчас палявання, і ад лютых ворагаў. Князь вельмі любіў сваіх верных сабак і, яшчэ калі яны былі жывыя, загадаў свайму народу шанаваць іх пасля іхнае смерці. Паміраючы, князь Бай перадаў С. і Г. у спадчыну свайму малодшаму сыну Белаполю і загадаў пусціць іх па волі: колькі аббягуць за дзень С. і Г., у тых межах і будуць валадаранні Белаполя. Кемлівы Белаполь злавіў дзвюх птушак, пусціў адну на поўдзень, а другую на захад і нацкаваў на іх сваіх сабак. Пабеглі яны за птушкамі ў розныя бакі, а за імі па іх слядах пацяклі дзве вялікія беларускія ракі — *Дняпро* і *Дзвіна*. У тых абшарах і пачалі здавён–даўна сяліцца беларусы. Паводле падання, С. і Г. былі пахаваныя блізу цяперашняга Краснаполя Расонскага р–на ля берага Дрысы. Па пастанове Бая народ стаў ушаноўваць пахаваных сабак адзін раз на год напярэдадні *Сёмухі*. Дзень гэты і атрымаў назву Стаўроўскіх дзядоў. Даўней людзі прыходзілі на месца, дзе былі пахаваны С. і Г., прыносілі ежу і пітво і балявалі да позняй ночы. Разыходзячыся, рэшткі страваў кідалі ў вогнішча і заклікалі: «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» Яшчэ ў XIX ст. фіксаваліся рэшткі гэтага абраду, які, аднак, пераважна выконваўся ў хаце. Гаспадар, узяўшы са стала самы ласы кавалак, нахіляўся пад стол і тройчы гукаў: «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» На Полаччыне аналагічны абрад быў перанесены на Змітраўскія (восеньскія) дзяды і палягаў у тым, што стол выносіўся на сярэдзіну хаты і ўся сям'я тройчы абпаўзала на каленах вакол яго з прыгаворам: «Шаўры, гаўры, сам прыбывай дзе к нам!» А ў наваколлі Докшыцаў, у в. Полаў, народ перахоўваў нейкага *ідала*, вакол якога ладзіліся імпэтныя скокі і пры гэтым таксама прыгаворвалася: «Гаўры, гаўры — гам!»

Можна адзначыць адну цікавую паралель нашаму стаўроўскаму абраду. Так, у раёне Ліёна яшчэ да апошняй чвэрці XIX ст. было жывым пакланенне св. Гінефору, збаўцу ад дзіцячых хваробаў, вядомае з XIII ст. Узапраўды св. Гінефор быў не кім іншым, як хартом.

Не выклікае сумневаў вельмі архаічны характар міфалагічных вобразаў і князя Бая, і яго сабак С. і Г. Беларускі этнагенетычны міф непасрэдна суадносіць іх з часамі першастварэння: «Калісь яшчэ свет толькі зачынаўся, дык нічога нідзе не было. Усюды стаяла мёртвая вада…» Пасля заканчэння фазы касмічнага ўпарадкавання князь Бай стаў першым насельнікам толькі што створанай зямлі. Адпаведна ён стаў і першым памерлым, які, як правіла, станавіўся валадаром царства мёртвых, пра што сведчыць яго фальклорная спрычыненасць да памінальнага дня. Гэтымі рысамі князь Бай аказваецца абсалютна тоесным адпаведным персанажам іншых індаеўрапейскіх міфалогій. Прыгадайма тут ведыйскага Яму і яго двух чатырохвокіх сабак, авестыйскага Йіму з чатырма псамі, грэцкага Аіда з трохгаловым Керберам. Ва ўсіх выпадках сабакі з'яўляюцца вартаўнікамі царства памерлых. На архаічны характар беларускага культу, магчыма, паказвае свайго роду «білінгва» ў звароце да С. і Г. «…гам, прыхадзіце…», дзе першы элемент можа разглядацца як вытворнае ад і.–е. асновы *g^{u}ā/е–(m)– са значэннем «хадзіць», прадстаўленай у багата якіх і.–е. мовах, у тым ліку і ў беларускім слове «гаць» з пачатковым значэннем «праход». Тым больш, што ў формуле звароту можа фігураваць якая–небудзь адна з гэтых формаў.

Ёсць у нашым этнагенетычным міфе яшчэ адзін вельмі архаічны матыў. Гэта рытуал валадарання на тэрыторыі, якую за пэўны прамежак часу аббягае тая ці іншая сакральная жывёла (параўн. *Вітаўт*). Вобраз двух сабак С. і Г. паказвае на верагодны блізнечы характар і вобраза самога Бая (у звязку з чым параўн. бел. абоі, або́я «абодва», ст.–прус. abbai, гоц. bai «тое самае», прычым форма «абоі» ўважаецца даследнікамі за і.–е. архаізм).

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 88—89; Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 115; *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: Культура безмолствующего большинства. М., 1990. С. 11; Живописная Россия: Литовское и Белорусское Полесье. Мн., 1993. С. 42; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 78—79; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1. Мн., 1978. С. 55; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. Мн., 1985. С. 73; *Strzelczyk Jerzy*. Mity, podania i wierzenia dawnych słowian. Poznań, 1998. S. 192.

С. Санько

СТОЛ, адзін з найбольш рытуалізаваных і шанаваных прадметаў у традыцыйнай культуры. Паводле прастораvай характарыстыкі інтэр'ера, С. стасуецца з верхам (параўн. бел. «століь»), усходам і адпаведна святлом (трывалае месцазнаходжанне С. — покуць, чырвоны кут), мае выразны «мужчынскі» код, што і супрацьстаўляе яго *печы* («бабінаму куту»). Так, у *замове* супраць *начніц* С. і печ выступаюць як шлюбная пара, сімвалічныя бацькі *роду*, што жывуць у хаце: «Печ–матухно, калышы маё дзіцятухно. А стол–бацько, дазірай маё дзіцятко». С. у хаце заўсёды стаяў на покуці, засланы абрусам, на якім ляжалі *хлеб* і *соль*. Перамена месца адбывалася толькі ў выключных выпадках, падчас абрадавых дзеянняў.

С. ёсць неад'емным атрыбутам рытуалаў, цэнтральную ці значную частку якіх складае абрадавая трапеза

(*Дзяды*, *вяселле*, пахаванне, *Каляды*, *Вялікдзень* ды інш.), дзе ён набывае падкрэсленую функцыю сакральнага цэнтра, своеасаблівага ахвярніка, калі пачастунак прызначаецца не толькі прадстаўнікам чалавечай, але і касмічнай супольнасці. Паказальна, што ў беларускіх замовах і валачобных песнях С., за якім піруюць святыя (святы, Старыя дзяды), знаходзіцца пад *дубам* ці на *гары* — сімваламі Сусветнай восі. Цесная сувязь С. з «*доляй*», якая размяшчаецца на ім і даецца *Богам* (універсальная формула–запрашэнне гаспадара частаваецца «чым Бог паслаў» характарызуе С. як «далонь Бога»), надавала дзеянням вакол яго знакавы характар. На Дзяды першую лыжку стравы вылівалі на стол. У в. Гарадзец на Быхаўшчыне бабка давала выпіць парадзісе *вады*, спушчанай з *чатырох* кутоў стала. Лічылі, што такая вада выклікае частыя патугі. С. граў абрадавую ролю на вяселлі: яго выносілі з хаты і ставілі каля *парога* пры сустрэчы маладых. Падчас вяселля маладых *тры* разы абводзілі вакол С. «па сонцу» (Слуцкі пав.). У тым разе, калі маладая была цнатлівая, яна тры разы пераступала праз С., што мусіла гарантаваць дабрабыт. У адваротным выпадку дзяўчына выходзіла з–за С. і кланялася прысутным, перапрашаючы (Магілёўская губ.). На Каляды гаспадары ніткамі «спутвалі ногі С.», каб скаціна не вытаптвала пасеваў і каб лацвей асядалі пчаліныя раі (Барысаўскі пав.). Выкананне гэтага звычаю забяспечвала поспех у пчалярстве.

Падчас куцці адбываліся і *варожбы*, звязаныя са С. З–пад настольніка, напрыклад, выцягвалі сцяблінкі *саломы*, даўжыня якіх мусіла спрагназаваць даўжыню будучага *лёну*, а то і жыцця кожнага з удзельнікаў варажбы.

Паводзіны за С. жорстка рэгламентаваліся і ў штодзённым жыцці. Катэгарычна забаранялася сядзець на ім, што магло прывесці да жудаснай нястачы ў сям'і, класці на С. рэчы, ніяк не звязаныя з яго функцыямі.

Так, калі на С. пакласці *сякеру* — *ваўкі* будуць чапляцца да жывёлы, калі *шапку* — у хаце адбудзецца сварка (Слуцкі пав.), *грэбень* — будзе балець *галава*. Мужчынам забаранялася сядаць за С. без *пояса* (напаткае нейкая страта) і ў шапцы — можа аглухнуць цешча (Заходняя Беларусь).

Чатырохкутнасць С. сімвалічна суадносіла яго з бакамі свету і грала значную ролю ў падтрыманні пола–ўзроставай і сацыяльнай герархіі ў межах сям'і, што выяўлялася ў размяшчэнні сямейнікаў за С. падчас трапезы (на чале С., «пад абразамі» — гаспадар, справа ад яго іншыя мужчыны, злева — жанчыны адпаведна іх статусам у сям'і).

Паводле народных уяўленняў, на тым свеце асабліва цяжка прыходзіцца маладым. Там усе шмат працуюць, а пасля работы садзяцца за адзін С., за якім сядзіць сам Бог. Ён назірае, каб усім усяго было дастаткова. Калі ўсе месцы за сталом будуць занятыя, то надыдзе канец свету.

Забарона садзіцца на куце С. (г. зн. на ўмоўнай мяжы) шырока бытуе й дагэтуль і тлумачыцца нешанцаваннем у асабістым жыцці чалавека, які яе парушаў.

У Заходняй Беларусі і ў Літве шырока распаўсюджаныя паданні, паводле якіх за грахі людзей паселішча праваліліся і на яго месцы ўтварылася возера. На возеры плаваў С., дзе ляжалі царкоўныя рэчы (Біблія ды інш.). Пра С.–ахвярнік у канцы XIX ст. было запісана архаічнае паданне ў мястэчку Масты на Гродзеншчыне. Згодна з паданнем, у *пячоры* жыў пустэльнік, які існаваў за кошт прынашэнняў, што збіраў на дарозе. Ён выходзіў на дарогу са столікам і

маліўся каля яго. Калі хто–небудзь набліжаўся, то пустэльнік хаваўся ў лесе, а столік пакідаў на дарозе. Людзі клалі сюды ахвярапрынашэнні.

Літ.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 191, 193, 217—218, 225; *Кербелите Б.* Литовские предания об исчезнувших городах // Советская этнография. 1963. № 5. С. 99—108; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1984. С. 166, 199; Материалы по этнографии Гродненской губернии. Т. II. Вильно, 1895. С. 31; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 164, 184—185; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1966. С. 148—149; *Яцкевіч Т. Д.* Семіятычныя аспекты функцыянавання традыцыйнай народнай мэблі Падняпроўя // Этнаграфія Беларускага Падняпроўя: Матэрыялы навуковай канферэнцыі. Магілёў, 1999. С. 152—159; *Яцкевіч Т.* Хатні алтар // Магілёўская даўніна. 1994. № 1; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897; *Tyszkiewicz E.* Opisanie powiatu Borysowskiego. Wilno, 1847.

Л. Дучыц, У. Лобач

СТРАХÁ, дах, верхняя мяжа нутраной прасторы жытла, той рубеж, які аддзяляў сферу *неба* ад свету людзей, прыкрываў прастору жытла ад небяспечных сілаў і ўплываў (параўн. «пад богаваю страхою», г. зн. «пад адкрытым небам»). Наагул усё пакрытае, тое, што мае верхнюю мяжу, ацэньвалася як станоўчае. Не вынятак і *хата*, надзейнасць пакрытасці якой забяспечвалася шэрагам рытуалаў: не выкарыстоўвалі для С. салому ад збожжа, зжатага на дзень *Барыса і Глеба*; на *Пакровы* пяклі так званы «святы» *пірог*, які прыкладалі да С., каб моцныя *вятры* не разбурылі яе.

Калі жылая прастора хаты сімвалічна пазначала свой свет, верхняя яго частка — С., падстрэшша адпавядалі нябёсам і ўсяму тагасветнаму. Сувязь С. з касмічным верхам падкрэслівалася салярнай семантыкай арнаменту: на франтоне змяшчаліся выявы *Сонца*, а хвалістыя лініі ўвасобілі самое неба з яго *дажджамі*.

Столь і адпаведна гарышча ў сялянскіх хатах з'явіліся параўнальна позна, а пад жытло не абсталёўваліся да апошняга часу. Таму з сімволікай С. у многім супадае сімволіка столі і гарышча. Менавіта пад С., паводле народных уяўленняў, жылі *душы* продкаў. Відаць, да іх звярталася знахарка, якая стукала мятлой у столь, калі кагосьці лячыла. На гарышчы адводзілася месца *Дамавіку*. Убачыць яго можна было ў *Чысты чацвер*, прынесшы з царквы запаленую *свечку* і падняўшыся з ёю на гару. Тады ўбачыш Дамавіка, які ляжыць там у выглядзе *голага* чалавека. Калі накрыць яго якой–небудзь *кашуляй*, Дамавік выканае тваё запаветнае жаданне. У легендах на гарышчы жыве яшчэ адзін дух — *Хут*, што забяспечвае гаспадароў розным багаццем. Напярэдадні Чыстага чацвярга пад С. клалі *хлеб*, *соль* і мыла. Верылі, што пры спрыянні добрых духаў, якія жывуць пад С., гэтыя рэчы набудуць магічную сілу.

Наагул прастора вышэй С. разумелася ўжо як той свет, і таму змяшчэнне туды пэўных прадметаў надавала ім падкрэслена межавы, медыятыўны характар. На *Каляды* дзяўчаты *зубамі* выцягвалі са С. саломінкі — чыя даўжэйшая, тая з дзяўчат хутчэй выйдзе замуж, у каго саломінка будзе мець колас з зернем, тая выйдзе замуж за багатага, у каго без зерня — за беднага, калі саломінка без коласа — ці зусім застанецца ў дзеўках, ці выйдзе за ўдаўца. Цераз С. кідалі валёнак, каб ён там завіс, і глядзелі, куды пакажа насок, туды і пойдзе дзяўчына замуж. На Фамін дзень перакідвалі праз С. велікоднае *яйка*, і калі яно,

упаўшы, разбівалася на кавалкі, лічылі, што сёлета нехта ў хаце памрэ.

Сама С. і яе элементы, будучы мяжой светаў, вонкавым сваім бокам належалі ўжо звышнатуральнай прасторы і набывалі ўсе яе, у тым ліку і адмоўныя, характарыстыкі. У замове «ад злога чаравання» «стаіць змяя пад страхой, цягае маю салому, пугае маю карову». Але як і іншыя атрыбуты замагілля, або свету продкаў–апекуноў, салома са С. улучалася ў медыцынскую магію: ёю падкурвалі пры *начніцах*, бралі *тры* разы па *дзевяць* саломін і пералівалі праз іх над *валаснём* (хворым пальцам) гатаваную ваду. Пры вылечванні ад начніц асабліва «памоцнай» лічылася вада, сабраная з жолаба, які падтрымлівае дах; у ямкі, утвораныя ад сцякаючай са С. вады, клалі *нітку* з навязанымі на ёй вузельчыкамі пры бародаўках.

Сама семантыка верху, узрастання ў С. і столі абумовілі матыў замаўлення багацця, падымання, росту ў адпаведных рытуалах. Усадзіўшы ў *печ каравай*, каравайніца з лапатай адразу ж выбягала на двор і кідала яе на С., у іншых варыянтах каравайнік тройчы стукаў лапатай у столь, магчыма, каб падымаўся каравай у печы. За вясельным сталом першую чарку вылівалі на столь з воклічам: «Высокія расціце!» У народным уяўленні, аднак, захавалася і архаічнае разуменне маніпуляцый са столлю як зваротаў да вышэйшых сіл: «Робяць гэта, каб Бог даў шчасце».

Канструктыўныя і дэкаратыўныя элементы страхі кшталту *вільчык*, «какошнік» маюць шматпланавае значэнне і звязаныя з практыкамі гэтак званай «будаўнічай ахвяры». Найменні канструкцый даху кшталту чуб, лабяк, залоб, казырок, прычэлле супастаўляюцца з назвай частак цела чалавека. Акрамя таго, С. асэнсоўвалася як жаночы элемент хаты — у Рэчыцкім пав. на С. «нячэснай» нявесты ўночы ўсцягвалі старыя з’езджаныя санкі.

***Літ.*:** Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы. Мн., 1992. С. 486; Бяздоннае багацце: Легенды, паданні, сказы. Мн., 1990. С. 82—83; Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 265, 296, 398, 400; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнограф. обозрение. М., 1896. № 1. С. 118; Замовы. Мн., 1992. С. 57; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 32, 198, 244.

Т. Валодзіна

СТРЫБОГ, адно з божышчаў усходніх славян. У «Аповесці мінулых гадоў» С. згадваецца сярод тых багоў, ідалы якіх былі ўстаноўлены князем Уладзімірам у Кіеве «на хълме въне двора теремьнаго». У «Слове пра паход Ігаравы» вятры названыя Стрыбожымі ўнукамі, якія «встают с моря стрелами». На гэтай падставе многія лічаць, што С. з’яўляўся богам *ветру*. Б. Рыбакоў дапускаў, што С., магчыма, толькі эпітэт галоўнага нябеснага божышча, а не асноўнае яго імя. На думку Р. Якабсона, С. (ад стерти — «распаўсюджваць») быў парай падавальніка дабротаў *Дажбога*. В. Іванаў і У. Тапароў, звяртаючы ўвагу на спалучэнне ў сярэднявечных тэкстах імёнаў Дажбога і Стрыбога, супастаўляюць іх функцыі ў значэнні «даць, распаўсюдзіць долю ці даброты». Імя ж апошняга яны выводзяць з індаеўрапейскага *ptr–ei– deiwo — «бог–бацька» і першы элемент імя лічаць блізкім да старажытнаславянскага «стрый» («дзядзька па лініі бацькі»). Паводле меркавання В. Мартынава, С. і Дажбог супрацьпастаўляліся адзін другому як добры і злы бог. Згодна з прапанаванай М. Паповічам схемай рэканструкцыі вышэйшага салярнага роўню міфалагічных персанажаў, пара Дажбог/Стрыбог належала да ніжняй сферы

(разам з такімі катэгорыямі, як *чорнае/сіняе*, *зоркі*, дзеці, жывёльная сіла, земляробы, урадлівасць, нараджэнне і *смерць*, *лёс*).

У шэрагу індаеўрапейскіх моваў слова, якое абазначае *«бык»*, мае гук s перад t.r: авестыйскае staora, гоцкае stur, нямецкае stier. На падставе гэтага А. Голан мяркуе, што слова «Стрыбог» азначае «бык–бог» і этымалагічна збліжае з гэтым імем слова «страла». У гэты ж этымалагічны шэраг ён залічвае імёны старажытнарымскага Сатурна (бог земляробства, апякун багацця) і старажытнагрэцкіх сатыраў (казлападобныя дэманы ўрадлівасці), скандынаўскага Surtr (бог *агню*). Правобразам С. даследнік лічыць больш старажытнага бога ніжняга свету, апраметнай і зямлі, які з'яўляўся адначасова богам мора, адным з атрыбутаў яго былі страла, дзіда.

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 60; *Мартынов В. В.* Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 72—73; Повесть временных лет. М.; Л., 1950. С. 95; Слова пра паход Ігаравы. Мн., 1986. С. 24; *Попович М.* Мировоззрение древних славян. Киев, 1985. С. 104; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 459, 464; *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 41—43; *Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Материалы VII Международного конгресса археологических, антропологических и этнографических наук. Т. 5. М., 1970.

Э. Зайкоўскі

СТРЫ́ГА, міфічная істота, чараўніца, якая турбуе цяжарных і падмяняе маткам дзяцей (параўн. з *Лоймаю*), падкідваючы ім замест добрага і тоўстага худое і плаксівае. Уяўлялася худой бледнай жанчынаю высокага росту з распушчанымі валасамі, з запалымі шчокамі і зялёнымі кашэчымі вачыма. С. не мае сталага жыхарства. Вечарамі яна пераходзіць па вёсках з аднаго двара на другі. Схапіўшы *дзіця*, шматае яго так, каб маці пачула ягоныя крыкі. Ад магчымых нападкаў С. дзяцей купаюць перад *заходам Сонца*, стараючыся выліць ваду, пакуль сонца не села. Раззлаваная С. можа знявечыць дзіця і на вачах ва ўсіх разбіць яму галаву аб камень. Цяжарныя жанчыны з мэтаю залагодзіць С. запрашалі яе да сябе ў хату на час *родаў*. Калі С. з'яўлялася, яе ўшаноўвалі, каб дзіця нарадзілася цэлае. Згодна з народнымі перакананнямі, С. не баіцца нават святой вады. Паратунку ад гэтай чараўніцы шукалі ў *знахароў*.

Аналагічны персанаж вядомы заходнім славянам і славенцам. У палякаў ёсць і мужчынскі адпаведнік С. — strzyg або strzygoń. Аднак польская С. хутчэй падобная да нашых *вупыроў* і *непрытомнікаў*.

На думку даследнікаў, крыніцай назвы з'яўляецца лац. striga «старая чараўніца, ведзьма», якое паходзіць ад strix «сава вушастая, сіпуха», ст.–гр. στρίγξ «нейкая начная птушка». Лічылася, што вушастая *сава* высмоктвае *кроў* у дзяцей (параўн. бел. ваўкавыск. пупыр «сава»), а таксама, што ў выглядзе савы па начах лётае чараўніца. У звязку з гэтым параўн. зялёныя кашэчыя вочы беларускай С. Але шлях пранікнення антычнага вобраза ў славянскі арэал пакуль незразумелы (мяркуецца балканскае пасярэдніцтва).

Літ.: *Бобровский П.* Материалы для географии и статистики России. Гродненская губерния. Ч. 1. СПб, 1863. С. 823; Жывёльны свет: Тэматычны слоўнік. Мн., 1999. С. 57; *Киркор А.* Живописная Россия. Т. 3. Ч. 2. Белорусское Полесье. СПб.; М., 1882.

С. 274; *Gieysztor A.* Mitologia Słowian. Warszawa, 1982. S. 222; *Kozioł Maria.* Strzygoń // Ethnolingwistyka. Pod red. J. Bartmińkiego. 2. Lublin, 1989. S. 85—92; *Strzelczyk Jerzy.* Mity, podania i wierzenia dawnych słowian. Poznań, 1998. S. 194.

У. Васілевіч, С. Санько

СТУ́ПА. Сімволіка С., як і *таўкача*, заснаваная на іх антрапамарфізацыі, пры якой акцэнтуюцца адпаведныя полавыя прыкметы. С. рэпрэзентуе *жанчыну* (параўн. у вясельнай песні: «Тупу, конікі, тупу, // Прывязлі на двор ступу, // Не ступу–калодзіцу, // Не дзеўку–малодзіцу»). Калі да *шлюбу* маладая ўжо мела дзіця, яе абводзілі вакол С., а само параўнанне з гэтым прадметам мела характар інвектывы. Адна С., без таўкача, сімвалізавала шлюбную пасіўнасць і таму знайшла рытуальнае выкарыстанне ў масленкавых звычаях пакарання нежанатай моладзі — на *Масленіцу* хлопцам, што не жэняцца, прывязвалі С. да нагі і патрабавалі магарыч.

С. ёсць неадлучным атрыбутам *Бабы Ягі*, а на глыбінным роўні яна сімвалічна эквівалентная яе славутай хатцы на курынай лапцы. Баба Яга як першапродак кіруе ініцыяцыяй, і яе С.–хатка становіцца і *дамавінай,* і *калыскай* адначасова, у якой казачны герой перанараджаецца да новага жыцця. Фактычна С. рэпрэзентуе міфалагему першакрыніцы, *зямлі*, жанчыны, а накіраванасць на пераход да новага жыцця праз *смерць* абумовіла выкарыстанне яе ў народнай медыцыне і ветэрынарыі: у С. таўклі кашулькі хворых дзяцей; калі *карова* не жавала жвачку, таўклі ў С. лыка з *хлебам* і *соллю* і піхалі ёй у рот; вядомы і звычай «обтаўкті яічко», калі *яйкі* перакрыжоўвалі ў С. таўкачом, каб з іх не вылупіліся калекі. Акрамя таго, міфалагема перанараджэння («ператаўчы хворага на здаровага») заканамерна судачыняецца з эратычным падтэкстам самога дзеяння.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 87—92; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 195.

Т. Валодзіна

СТЭП, элемент ландшафтавага коду традыцыйнай беларускай мадэлі свету. Да ліку асноўных элементаў гэтага коду належаць *лес*, *поле*, С., луг, *рака*, *возера*, мора, *гара*, *камень*. Усе яны на свой лад структуруюць прастору найперш «гэтага» свету, будучы семантычна вельмі адрознымі. Яны, як правіла, маюць памежныя або медыяльныя функцыі, здзяйсняючы свайго роду «склейку» або розных частак «гэтага» свету, або розных светаў паміжсобку. Аднак семантычны градыент у гэтым кодзе задаецца ў нашых казках парай «лес — С.», якія прымаюць на сябе і пэўныя касмалагічныя канатацыі дзеля скарэляванасці з парай «гэты свет» — «іншы свет».

С. — поўная семантычная апазіцыя лесу. Як гэткі, С. часта мае выразныя адмоўныя канатацыі, галоўным чынам дзеля таго, што менавіта там знаходзіцца ўваход у «іншы свет» (казка «Няшчасны Егар»). У чарадзейных казках непасрэдна С. згадваецца не часта, але ў даволі істотных кантэкстах. Часам С. выступае ў аблічча сваіх сімвалічных субстытутаў (напрыклад, поля як месца сустрэчы героя з антаганістам). Галоўная прасторавая азнака С. — гэта яго знаходжанне ў самым нізе «гэтага свету». У адрозненне ад лесу як блізкага і ў багата якіх стасунках суаднесенага са сферай «свайго» С. у казках амаль безварункава суаднесены са сферай «чужога»: ён сам знаходзіцца ў «чужой старане». Прастора ў С. мае свае адметныя асаблівасці. Яе вертыкаль,

відавочна, уяўляе чыстую бінарную структуру «верх — ніз», утвораную толькі дзвюма сферамі — *небам* і *зямлёй* (казка «Іван Сучкін сын Залатыя пугавіцы»), у адрозненне ад тэрнарнай структуры прасторы лесу. У тэкстах гэтая акалічнасць задаецца яўна (напрыклад: «Ехалі, ехалі, ехалі, ехалі — і прыехалі ў такі стэп, што толькі й відна неба ды зямля»). Лес апасродкуе дачыненні Неба (Верху) і Зямлі (Нізу), у С. гэтыя дачыненні беспасярэдныя, што ўласціва, як правіла, раннім фазам касмагенезу, яшчэ блізкім да пачатковага хаатычнага стану. За адсутнасцю медыятараў (*дрэваў*) вертыкальныя перасоўванні ў С. у накірунку знізу ўверх практычна забароненыя. Затое дазволеныя рухі ў адваротным накірунку: з паверхні зямлі пад зямлю (казка «Няшчасны Егар»). Такім чынам, лес і С., абодва будучы медыяльнымі ландшафтавымі элементамі, аказваюцца пры гэтым па–рознаму прасторава арыентаванымі. У лесе пераважае вертыкальная арыентацыя, тады як у С. — гарызантальная. Лес і С. у нашым фальклоры супрацьпастаўленыя і паводле прыкметы напоўненасці/пустэльнасці. Паказальныя абавязковыя азнакі С. у казках: там нічога няма — толькі неба ды зямля; там мала пасялянаў; няма ані вёскі, ані вады. На тое ж самае паказвае і часты эпітэт С. — «чысты».У ландшафтавым кодзе беларускай традыцыі С., такім чынам, азначае сферу, максімальна набліжаную да «іншага свету» ў яго інфернальным модусе. Гэтая сувязь выяўляецца і ў блізкасці С. да «трох царстваў» — меднага, сярэбранага і залатога, якія знаходзяцца ў «іншым свеце» (казка «Сын прададзёны»). С. жа можа фігураваць і як месца пакарання: «…нявестку ўзялі да прывязалі да кабылінага хваста і пусцілі ў сцеп» (казка «Сястра–бязручка»).

Задаваная сімваламі «лесу» і С. полюснасць ёсць, бадай, адна з найбольш яскравых асаблівасцяў прасторавай арганізацыі беларускай міфапаэтычнай мадэлі свету.

Літ.: Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 361; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973. С. 50, 248—249; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 31, 209—210, 473.

С. Санько

СУБОТА, шосты дзень тыдня (назва паходзіць ад старажытнаюдэйскага *sabbat* — шабас, канец работы. У юдэяў лічыўся днём адпачынку). Характэрна для Беларусі святкаванне ў С. дзён памяці продкаў — «Дзядоў».

С. часта лічыцца мужчынскім днём у *лазні*, днём, спрыяльным для ад'езду ў далёкую *дарогу*. Распаўсюджана павер'е, што дзяцей лепш хрысціць у С., а калі ў іншы дзень, то яны пражывуць кароткі век. Стаўленне да С. як да дня, звязанага з культам продкаў, паслужыла падставай для ўзнікнення павер'я аб тым, што чалавек, які нарадзіўся ў С., можа бачыць духаў сваіх продкаў. У народнай медыцыне С. лічыцца адзіным днём, калі можна лячыць п'яніцу. С. падавалася лёгкім днём, бо наперадзе была *нядзеля*, дзень адпачынку. У гэты дзень звычайна ўсе прыбіралі ў хаце. У С. перад *Вялікаднем* фарбавалі *яйкі*. Вядома папярэджанне не пачынаць адказную справу ў С., асабліва вечарам, — нічога добрага з гэтага не атрымаецца.

З С. звязаны цэлы шэраг абмежаванняў. Дзяўчатам перадшлюбнага ўзросту забаранялася снаваць пражу, бо замуж доўга не выйдуць. У С. цяжарныя жанчыны ці жанчыны з груднымі дзецьмі павінны былі пасціцца да *заходу Сонца*, а вось пасля заходу грэх было што–небудзь рабіць, каб не наклікаць на дзіцця калецтвы. Лічыцца, што *шлюб* напярэдадні памінальнай С. будзе нешчаслівым. Магчыма, таму

ў С. не вянчаюць маладых у праваслаўных храмах.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 208; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 146; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

СУЛЎКА, верагодна, старажытнае боства *шлюбу* ў беларусаў. Адзінае вядомае цяпер згадванне С. захавалася ў вясельнай песні, дзе С. адведзена роля непасрэднай злучальніцы шлюбнай пары, тады як персанажы хрысціянскай міфалогіі — Бог, Прачыстая Маці, Божы Сын выконваюць дапаможныя дзеянні пры вянчанні: «Ехалі панічы страляючы, // Толькі адзін Аляксейка не страляець. // Быць яму, быць яму ў божым дому, // Дзе сам Бог суды судзіць, // Прачыста матушка перасуджваець, // Сын божы вянец дзяржыць, // Святая Сулука салучаіць».

Рэальнасць С. у вясельным абрадзе пацвярджаецца наяўнасцю ў народнай гаворцы спецыяльнага тэрміна для разводу — «разлука», і толькі ў гэтым вузкім значэнні (Мядзельскі р–н). Язычніцкая аснова шлюбнага дзейства і ўяўленняў, звязаных з ім, праяўляецца ў абрадавых песнях, у якіх святару адводзіцца як бы вонкавая, другарадная роля, а сакральнасць шлюбу надае нешта іншае: «а не поп нас вянчаіць, добрая гадзіна салучаіць». Як піша даследніца вясельных песняў Л. А. Малаш, у вянчанні «большае значэнне надаецца «Сулуцы», «гадзіне», «судзьбе», чым хрысціянскаму таінству. У больш познім варыянце пад уплывам хрысціянскай рэлігіі адбываецца замена язычніцкага боства Сулукі хрысціянскім святым Антоніем: «Ці поп, ці не поп вянчаіць — Святы Антоній злучаіць».

Такая замена язычніцкіх персанажаў–ахоўнікаў і апекуноў пэўных важных для чалавека і роду момантаў хрысціянскімі святымі з'яўляецца тыповай для беларускай традыцыйнай культуры, што дазваляе з большай упэўненасцю занатаваць яшчэ адно архаічнае боства — Сулуку.

Літ.: Вяселле: Песні. Кн. 3. Мн., 1983. С. 22, 302; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1887. Т. 1. С. 58. № 89.

Л.Салавей

СУРОКІ, **падзе́л, падзі́ў, нара́дка, прыстрэ́к**, паводле народных уяўленняў, *хвароба*, псота ці іншае няшчасце, выкліканае благім поглядам («злым», зайздросным *вокам*), словамі ці думкамі ў бок пацярпелага. Шырока распаўсюджаная вера ў негатыўную сілу «дурнога вока» грунтавалася на ўяўленнях аб чалавечым (звярыным) поглядзе як спецыфічнай форме матэрыяльнага кантакту (параўн. «цяжкі, чорны, нячысты» погляд вока). У замовах С. выступаюць як жывыя аморфныя істоты («Ідзіце, урэкі–прыстрэкі, на балата...»).

Вылучаюцца наўмысныя і ненаўмысныя С. У першым выпадку суб'ектамі С. фігуруюць чараўнікі і ведзьмакі, а таксама людзі, якія вылучаліся ў традыцыйным асяродку сваім іншаэтнічным паходжаннем і таму патэнцыйна ўспрымаліся як «чужыя» і небяспечныя (параўн. у замовах: вока «цыганскае, жыдоўскае, татарскае, маскоўскае»), прадстаўнікі іншых сацыяльных груп (пан, поп, дзяк, мешчанін) і людзі, якія мелі пэўныя адхіленні ў здароўі ці паводзінах ад агульнапрынятых нормаў, што магло паказваць на іх сувязь з «іншасветам» (крывое вока, сляпое вока). Вялікія здольнасці сурочваць акрамя чараўнікоў прыпісваліся

«незаконнанароджанаму ўдовіну сыну» (Полацкі пав.), дзіцяці, якое два разы адымалі ад матчыных грудзей, чалавеку, які два разы ажаніўся.

Найбольш небяспечнымі лічыліся С., выкліканыя адмысловымі праклёнамі («прымоўленыя», «нагаворныя», «пагаданыя»), што тлумачыцца паганскімі ўяўленнямі аб матэрыяльнай сутнасці і энергетычнасці слова, асабліва прамоўленага ў так званую «благую мінуту» — храналагічны адрэзак (уначы, апоўдні, напярэдадні свята), калі мяжа з іншасветам робіцца найбольш празрыстай. «Як ведзьмаку прыйдзе тая планета, то ён, як ні мае каго счараваць (бо ён у тую пару і роднае дзіця счаруе, калі на вочы патрапіцца), так ён з ветрам пушчае сваё слова, а яно ідзе дарогаю і як нікога не спаткае, то ў дзерава ідзе і яно сохне» (М. Федароўскі). Архаічным з'яўляецца суаднясенне С. з асноўнымі прыроднымі стыхіямі («ліха ветравое, зямное, вадзяное, агнявое»), якія выступаюць не толькі як першакрыніца С., іх «нутраны» змест (характар хваробы імі выкліканай) і спосаб трансляцыі, але і як сродак пазбаўлення ад іх (зварот па дапамогу ў замовах да *Лесавіка, Палевіка,* «царыцы–вадзіцы», «цара–сонца», «цара–месіка», ветру і г. д.).

Значна меншую небяспеку ўяўлялі С. ненаўмысныя («пасмешныя», «падзіўныя», якія маглі быць зробленыя ў межах аднае сям'і (бацькам, маткай, бабай, дзедам, сёстрамі, братамі ды інш.). Асноўнай прычынай падобных С. бачылася так званая «благая (дурная) мінута», у якую агучаная пахвала ці станоўчае здзіўленне мелі надалей супрацьлеглыя, негатыўныя наступствы (напрыклад, пахваленая такім чынам жывёла перастае набіраць у вазе, даваць малако, дзеці хварэюць, знікае спор у пэўнай сферы жыццядзейнасці ды інш.). Адсюль распаўсюджаныя на Беларусі вербальныя формулы–перасцярогі кшталту: «У добры час сказаць, у благі памаўчаць», «Не пры нас гаворачы», «Не ўрокам кажучы» і да т. п.

Крыніцай С., асабліва для дзяцей, маглі быць і прадстаўнікі жывёльнага свету (*конь*, *карова*, *авечка*, *свіння*, *воўк*, *заяц*, *курыца*, *верабей*, *кот*, *мыш*). Падобныя С. (лякі) фактычна з'яўляліся адной з разнавіднасцяў сполаху ці *начніцаў*.

Паводле народных перакананняў, С. не паддаюцца медычнаму лячэнню. Наўмысныя С. здольныя лячыць (выганяць) *знахары*, якія валодаюць адмысловымі *замовамі*. Адной з асноўных аперацый была дыягностыка («Трыдзевяць урокаў: які ты ўрок?») і выяўленне крыніцы (суб'екта) С. з мэтай далейшага пазбаўлення хворага (пацярпелага) ад іх.

С. ненаўмысныя здымаліся без «спецыялізаванай» вонкавай дапамогі. Эфектыўнымі сродкамі ад іх лічылася «чацвярговая соль», вада з роту таго, хто сурочыў, ці пралітая праз рэч з адтулінай (*«перунова страла»*, *ключ*, *клямка*, *замок*), працягванне дзіцяці паміж ног маці, што сімвалізавала новае (здаровае) нараджэнне, ды інш.

У якасці засцерагальных ад С. сродкаў выкарыстоўваліся як вербальныя формулы, закліканыя пазбавіць патэнцыйна небяспечнага чалавека здольнасці бачыць, прамаўляць, рухацца і такім чынам зрабіць яго бяспечным («Соль табе ў глазы, галаўня ў зубы, гаршчок міжы шчок, палена мімы калена»), так і рэчы, жэсты («хвіга»), надзеленыя ўласцівасцямі *абярэга* (*чырвоная нітка*, вырабы з *жалеза*, *соль* ды інш.).

Уяўленні аб рэальнай шкаданоснасці С. і эфектыўнасці магічных сродкаў супрацьдзеяння ім шырока бытуюць не толькі ў сучаснай беларускай вёсцы, але і ў горадзе.

Літ.: *Анимеле Н.* Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. Вып. II. СПб., 1854; *Богданович А.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; Замовы. Мн., 1992; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 90; *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928.

У. Лобач

СУТОК *крыніц*, ручаёў, *рэк*, месца, якое выкарыстоўваецца ў народнай традыцыі як неабходная ўмова дзеля правядзення шэрагу аперацый лекавай (ачышчальнай) магіі.

Уяўленні аб цеснай узаемасувязі *малака* і *вады* ў кантэксце ідэі «памнажэння», «павелічэння» апошняй на С. к. ляжалі ў аснове знахарскіх практык, скіраваных на абарону *кароў* ад чарадзеяў і павелічэнне іх «малочнасці» (удойнасці). Дзеля таго каб каровы былі малочнымі, трэба было ў *Чысты чацвер* да *заходу Сонца* узяць ваду на С. к. і вымыць ёю вымя і цыцкі жывёлы, прыказваючы: «Як ета вада прыбуваіць, штоб так малако прыбувала ў кароў» (Віцебскі пав.). У замове «Ад злога чаравання» (Нараўлянскі р–н) падобная парада ўкладзена ў вусны Божай Маці падчас дыялогу з гаспадыняй пацярпелай каровы: «І гані яе, дзе наўкрыж рэчкі ідуць. Там ты яе напувай, шоб малако прыбывала».

Семантычная набліжанасць С. к. да *ростаняў* як «пачатковага», «нулявога» пункта прасторы выяўляецца ў падабенстве магічных аперацый, якія праводзіліся каля іх: «Ад сухотніка з двох калодзяжаў, з трэція рэчкі вады зліць, па зарах бяручы, і тры дні на печы дзяржаць. І ўзліць на дварэ, на сутоках, на галаву раздзетаму, і там і чарапок кінуць і сарочку і ісці ня ’зіраючысь» (Гомельскі пав.).

Паводле інфармацыі А. Шлюбскага, найбольш моцныя знахары Віцебшчыны ваду для замоў ад усялякіх хваробаў бралі менавіта на С. к., што, магчыма, тлумачыцца архаічнымі ўяўленнямі аб крыніцах з «жывой» і «мёртвай» вадой, спалучэнне і выкарыстанне якой у лекавых мэтах і словамі давала «смерць» хворага і «нараджэнне» здаровага чалавека.

Літ.: Замовы. Мн., 1992; *Иванов В.* Приметы и поверья крестьян Витебской губернии // Записки Северо–Западного отделения Российского географического общества. Кн. 2. Вильно, 1910; *Шлюбскі А.* Матар’ялы да вывучэньня фольклёру і мовы Віцебшчыны. Ч. 1. Мн., 1927.

У. Лобач

СЦЕНЬ, цень, як *след* і люстэркавы адбітак (гл. *Люстэрка*), паводле традыцыйных уяўленняў, свайго роду двайнік усякай цялеснай існасці, які можа ад яе аддзяляцца, саступаць сваё месца іншай падобнага роду існасці, быць скрадзеным злымі *чараўнікамі* або страчаным у выніку кантактаў з нячыстай сілай. У жывых істотаў гэта нешта сярэдняе паміж *душой* і фізічным целам, што спадкуе пэўныя асаблівасці і таго і другога, але другога, відавочна, у большай ступені. (Што да сувязі душы і С., параўн. антычныя ўяўленні пра Аід як пра царства С.) На Беларусі даўней існавала павер’е, што тыя, хто запрадаў сваю душу *чорту*, не маюць С. Дзеля ўласцівай С. рухомасці ў нячысціка і ў некаторых моцных чараўнікоў могуць быць цэлыя «калекцыі» скрадзеных або атрыманых за выкуп С. розных жывых істотаў. Уяўленне пра здольнасць С. існаваць адасоблена ад яе носьбіта адбілася і ў казачным эпасе. Так, у казцы «Дзікі Бурма» апавядаецца: «А над морам стаяла сасонка. Дак сонца на заходзе, сцень на вадзе балшушчы! Дак яго сабіраюць да ў бочкі ллюць. Вот леў як кінецца ў

мора, да ваяваў–ваяваў — карэннем, паленнем — узмуціў гэту ваду, не відна сцені стала».

Калі чалавек пазбаўляецца сваёй С. або замест сваёй атрымае чыюсьці чужую, ён пачынае цяжка хварэць «на сцень». Хвароба характарызуецца трызненнямі і мроеннямі, што хворы «аж на сцяну дзярэцца». Іншыя сімптомы: «ходзіш як сонны і прама ў ваччу становіцца». Тлумачылі гэтую хваробу і як боязь уласнага С. (параўн. «ён ад уласнага ценю бегае» — пра надта палахлівага чалавека). Цалкам адпаведны хваробе і спосаб яе лячэння. У сонечны дзень хворага клалі ніцма на шырокую дошку і вуглем акрэслівалі абрысы яго С. або абпілоўвалі дошку па гэтых абрысах. Гэтую дошку затым тапілі ў *крыніцы* са словамі «каб ты не варачалася, каб ты ўтапілася» або спальвалі ў *печы*. У сонечны дзень спальвалі *салому* на С. хворага. Клалі хворага крыжам на *кажусе*, рабілі выкрайку і абкурвалі яе пасвянцоным здрыжнікам. *Замовы* ад С. былі тыя ж самыя, што і ад ляку (спуду). Захварэць можна было і ступіўшы на С. благога чалавека або калі хто нейкім чынам зганьбіць чужую С. С., як і след, маглі выкарыстоўвацца для шкаданоснай або любоўнай магіі.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 255—257; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 165—166; *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 105; Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993. С. 32—33; Замовы. Мн., 1992. С. 325, 548; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 389.

С. Санько

СЦЯПА́Н, персанаж беларускага фальклору. Пасля прыняцця хрысціянства ўспрыняў імя хрысціянскага святога (першамучаніка Стэфана), але захаваў рысы паганскага божышча. «Сцяпанам» або «Сцёп–каменем» называюць *камень* блізу в. Краснікі Докшыцкага р–на. Гэты камень у легендах упарта звязваецца з вытокам р. *Вяллі*, хаця цяпер яны знаходзяцца досыць далёка адзін ад аднаго. Паводле адной з легендаў, «Сцёп–камень» з ляжачымі паблізу валунамі — гэта скамянелыя за працу на *Вялікдзень* араты з яго валамі. «Скамянелыя валы», або «Бык

і», вядомыя ў многіх мясцінах Беларусі. Назвы «Кравец» і «Сцяпан» меў Барысаў камень блізу в. Высокі Гарадзец Талачынскага р–на. Як паказвае аналіз павер'яў, звязаных з *камянямі–«краўцамі»*, гэтыя валуны паядналыя з культам хтанічнага божышча (згадванне *змея*, вол як адно з увасабленняў *Вялеса*). Частка такіх камянёў называецца «шаўцамі», і, паводле павер'яў, пашытыя боты нельга было абуваць у царкву, бо яны распадаліся на дробныя кавалачкі (г. зн. сувязь шаўца з нячыстай сілай, прататыпам якой было хтанічнае божышча або паганскі святар). Надпіс «Степан» на адным з валуноў у б. Цверскай губ. датуецца XII ст. У паданні пра Сцёп–камень нявестай С. названа Улляна або Вялляна (корань *vel–), якая потым стала ракой Вяллёй.

Сцяпанаў камень вядомы і блізу Прапойска (Слаўгарад). У фальклорных творах нярэдка згадваецца С.–пан. Вяч. Ус. Іванаў і У. М. Тапароў лічаць яго пазнейшай заменай *Перуна*. Аднак фальклорны С. паводле сваіх характарыстык можа быць суаднесены з Вялесам. Дзень святога С., апекуна *коней*, адзначаецца пры канцы снежня, у рамках так званых «Вялесавых дзён». У беларускіх казках пра *пастухоў*, якія пасвяць жывёлу Змея Гарымца, імя апошняга для ўратавання ад

гневу *Грома* з *Маланкаю* замяняецца імем С. — вялікага пана, г. зн. С. тоесны Змею. Свята Вялікдзень, на якім у валачобных песнях Сцяпан паўстае галоўным гаспадаром, паводле шэрагу прыкметаў у часы паганства было звязана з культам Вялеса. У валачобных песнях С. згадваецца паралельна з *Іллём* (адпаведнік Перуна), які ідзе да С. на двор. Значыць, Ілля–Пярун і С. — гэта розныя персанажы.

Відавочна, пасля прыняцця хрысціянства ў народных павер'ях і фальклоры С., *Мікола* і Улас замянілі Вялеса. Замена Вялеса, якому быў прысвечаны шэраг катэгорый культавых камянёў, С., можа быць вытлумачана тым, что кананізаваны пасля смерці першамучанік Стэфан быў пакараны праз пабіццё камянямі. У паданнях С. нярэдка згадваецца разам з *Кацярынай*.

Літ.: *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 10, 12; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Легенды і паданні. Мн., 1983. № 292, 565, 612, 645, 703.

Э. Зайкоўскі

СЫР, адзін з сакралізаваных прадуктаў харчавання. Яшчэ ва «Уставе князя Яраслава о церковных судах»адзначалася: «Аще про девку сыр краян будет, за сыр гривну, а за срам еи 3 гривны, а что потеряно, а то еи заплатить, а митрополиту 6 гривен, а князь казнит». Пакаранне за дзеянні з С. ва «Уставе» згадваюцца сярод іншых артыкулаў, звязаных з барацьбой супраць паганства і парушэнняў нормаў хрысціянскай маралі. У беларускім фальклоры распаўсюджана ўяўленне пра сувязь С. з нараджэннем дзіцяці, асабліва сына. С. пэўным чынам асацыюецца з плоднасцю, а таксама з маладым мужчынам. Вядомы вясельны звычай, калі пасля першай шлюбнай ночы бацькі маладой, якая да *вяселля* захавала цнатлівасць, клалі маладому за пазуху С., загорнуты ў хусцінку. С. неаднаразова згадваецца ў песнях, звязаных з гуканнем вясны, прычым паралельна ўспамінаюцца *воран*, які «крача — сыру хоча», і дзяўчына, якая плача, жадаючы мець сына. Даследнікі сусветнай міфалогіі адзначаюць, што воран часта фігуруе як прадстаўнік божышча, які забяспечвае зачацце. С. быў абавязковым пачастункам на Ляльнік (22 красавіка ст. ст.), прысвечаны багіні *Лёлі*, і на дзень святога *Юр'я* (23 красавіка ст. ст.). С. разам з іншымі прадуктамі сімвалізаваў дары вясны, урадлівасць, будучы ўраджай. На Русальным тыдні прыносілі на берагі рэк ахвяраванні ў выглядзе С. Тых жанчын, якія на *Купалле* кідалі ў сажалку С. для *жабаў*, лічылі *ведзьмамі*. Пра белы С. неаднаразова гаворыцца ў купальскіх песнях, Купала вячэрае «белым сырам». Найбольш С. у абраднасці звязаны з днём святых Пятра і Паўла, што зафіксавана ў прымаўцы: «Чакай Пятра — сыр з'ясі!» Да гэтага дня прынята абавязкова рабіць С.

У царкоўных павучаннях першых стагоддзяў пасля прыняцця ўсходнімі славянамі хрысціянства паведамлялася, што на Раство Багародзіцы (г. зн. 8 верасня) «ставяще трапезу крупичьными хлебы и сыры и черпала наполняюще вина доброво́ньного...» У «Вопрошании Кириковом» (XII ст.) утрымлівалася пытанне да епіскапа: «Аще се Роду и рожанице крають хлеба и сыры и мед?»

Ушанаванне С. у абрадах узнікла не раней за развіццё жывёлагадоўлі, г. зн. не раней неаліту. С. быў адным з абрадавых элементаў ініцыяцый дзяўчат і сімвалізаваў зараджэнне новага жыцця (адсюль і значэнне С. як малодзіва ці малака пасля *родаў*). С. таксама звязваўся са зменай

сямейна–ўзроставага статусу дзяўчыны. Пазней С. мог служыць сімвалам цнатлівасці, дзявоцтва, а ў перыяд пасля прыняцця хрысціянства яго абрадавае «раскройванне» магло разглядацца як парушэнне нормаў маралі, замах на гонар і годнасць дзяўчыны. У той жа час С. у некаторых выпадках лічыўся пасярэднікам паміж жывымі і *нябожчыкамі*.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Сімвалічнасць сыру ў традыцыйнай культуры беларусаў (паводле слуцкіх запісаў А. К. Сержпутоўскага) // Случчына: мінулае і сучаснасць. Вып. І. Слуцк, 1995. С. 73—75; Веснавыя песні. Мн., 1979; Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 218; *Зайковский Э. М.* Сыр в дохристианских обрядах и верованиях белорусов // Религия, умонастроения, идеология в истории. Межвузовский сборник научных трудов. Брянск, 1996. С. 64—67.

Э. Зайкоўскі

СЭРЦА, адзін з найбольш істотных органаў цела, крыніца фізічнай, духоўнай, эмацыйнай энергіі. Непасрэдная сувязь С. і жыцця адлюстравана ў старажытнай прыказцы: «Як нож у сэрца ўбіў» (паходзіць яшчэ са збору С. Рысінскага 1618 г.). Разам з тым у беларускай традыцыйнай культуры С. разумеецца пераважна як канцэнтрант эмацыйных, пачуццёвых інтэнцый, у першую чаргу кахання. Разнастайныя любоўныя эмоцыі перш–наперш закранаюць С., яно з'яўляецца пачатковым індыкатарам гэтых перажыванняў у чалавечым целе. Менавіта праз С. транслююцца разнастайныя любоўныя пачуцці: «Упівайся, таска, уядайся, таска, у грудзі, у сэрца... разрасціся і разыйдзіся па ўсіх жылах, па ўсіх касцях...» С. як акумулятар лібідыёзнай энергіі непасрэдна звязана з *агнём*, які праяўляе ў дадзеным выпадку сваю традыцыйную сексуальную сімволіку, інтэнцыю, якая перадаецца ад цела да цела. Так, у *замове* на захаванне кахання тры дзяўчыны раскладаюць вялікае вогнішча, распякаюць С. любага і прыціскаюць яго да той, якая жадае распаліць каханне. С. непасрэдна звязана і з такім эмацыйна–жыццёвым элементам, як *кроў*, праз якую пачуццёвая экспрэсія распаўсюджваецца па ўсім арганізме: «Вайдзі, мая кроў, яму ў сэрца, у жылы, ва ўсе суставы...» С. наўпрост звязана з нервамі: «каб табе... сэрца і нервы не знабіць», — кажацца ў замове. Яно адлюстроўвае шырокі спектр моцных трагічных эмацыйных перажыванняў, з'яўляецца іх непасрэдным інтэрпрэтатарам, выступае як самастойны вобразны суб'ект: С. «знабіць», «таміць», «ташніць», «сушыць», «вынывае». Станоўчыя традыцыйныя азначэнні С.: шчырае, шчодрае, гарачае, рацівае. Функцыі С. адмяжоўваюцца ад разумовых: «прысыхаць» трэба «очы ў очы, сэрца ў сэрца, мыслі ў мыслі». У чорнай магіі паражэнне С. было адным з найцяжэйшых і часта прадугледжвала лятальны зыход.

Літ.: Баляды. Кн. 1. Мн., 1977; Балады. Кн. 2. Мн., 1978; Замовы. Мн., 1992.

І. Вуглік

СЯКЕ́РА, востры металёвы прадмет, праўобразам якога была каменная С. У час работы ад яе маглі адлятаць іскры, што і дазволіла далучыць С. да зброі магутнага бога *Перуна*, якому падпарадкоўвалася іскра нябесная — *маланка*. Як заўважае У. І. Коваль, Пярун асэнсоўваўся як добры, «свой» бог, што спрыяе ўраджаю. І таму за сякерай як атрыбутам Перуна замацаваліся ўстойлівыя міфалагічныя асацыяцыі, звязаныя з ахоўнай магіяй, з забеспячэннем ураджаю, з

абаронай ад нячыстай сілы. Выкарыстанне С. у народнай медыцыне грунтавалася як на імітатыўных метафарах кшталту «засекчы хваробу», так і на семантыцы нябеснай, вогненнай прыроды гэтай прылады: С. клалі ў галаву хвораму на гарачку, з яе дапамогай вылечвалі малакроўе і мацічныя крывацечы. Акрамя таго, С. надзялялася ў народным успрыманні здольнасцю прымаць, забіраць у сябе адмоўныя ўласцівасці, адначасова перадаючы чалавеку, жывёле, рэчы сваю «жалезнасць», трываласць. Усё гэта забяспечвала надзейныя абарончыя ўласцівасці С.: з ёю абыходзілі статак, клалі пад ложак маладым, крэслілі ёю кола ў час *абворвання* вёскі пры эпідэміях.

***Літ.*:** *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 48—55; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 146—150; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 178, 180, 183.

Т. Валодзіна

СЯРБА́Й, міфічная істота, якая ўвасабляла голад. Каб прагнаць С., трэба было *першы* зжаты *сноп* прынесці ў *хату*. С. згадваўся на Браслаўшчыне.

***Літ.*:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 576.

У. Васілевіч

СЯСТРА́, кожная з дачок у дачыненні да іншых дзяцей гэтых жа бацькоў. Часта называецца ў песнях («Што сялянанчкі пралі, што мяшчаначкі ткалі, белыя лебедзі на моры бялілі, а сястрыцы ў куфар залажылі…»), паданнях пра заснаванне вёсак і гарадоў. С. выконвала пэўныя рытуалы ў вясельным абрадзе. У Барысаўскім павеце, калі жаніх збіраўся ехаць да нявесты, то хросная маці крыху стрыгла яму *валасы*, а С. падпальвала іх васковай *свечкай*. Малодшая С. нявесты (швачка) прышывала *чырвоную* стужку да *шапкі* жаніха, надзявала яе на галаву і спявала. Жаніх з дружкамі выкупляў у яе шапку. Швачка таргавалася з імі за тое, што прышыла стужку. У Асіповіцкім р–не на вяселлі маладога ўвесь час суправаджала яго родная С. (або нават дзве сястры). Калі не было С., то яе абавязкова замяняла іншая дзяўчына.

***Літ.*:** *Немцаў А.* Вяселле // Наш край. 1927. № 4 (19). С. 32—42; Свадебные обычаи и обряды простонародья в Борисовском уезде // Минские губернские ведомости. 1865. С. 544.

Л. Дучыц

ТАЛАКА́, шанаваная па ўсёй Беларусі апякунка жніва і ўрадлівасці. У яе гонар ладзілася ўрачыстае радаснае свята падчас уборкі ўраджаю. На дажынках удзельнікі жніва кідалі *жэраб'і*, каму быць Т. Абранніцу ўпрыгожвалі рознымі кветкамі, у рукі давалі дажынкавы *сноп*, на галаву надзявалі *вянок* з доўгім белым пакрывалам накшталт шаля, і *карагод* атачаў Т. і скакаў прыпяваючы, пасля чаго, пастаўшы за Т. папарна, ішлі ў дом гаспадара. Той падносіў Т. *хлеб–соль*, кланяўся ў пояс, а яна ўзамен аддавала гаспадару сноп. Т. бралі пад рукі і саджалі на кут. Пасля заканчэння вячэры карагод з Т. дзякаваў гаспадарам за пачастунак пацалункамі. Т. аддавала свой вянок гаспадару, а пакрывала пакідала сабе на памяць. Талачэйкі абавязаны былі правесці Т. да самага яе дома.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб, 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 111—120.

У. Васілевіч

ТАТА́РЫ, цюркскі народ, які згадваецца ў беларускім фальклоры. На Беларусі з'явіліся ў XIV ст. Вялікія князі (Вітаўт ды інш.) запрашалі Т. з Залатой Арды і Крыма для вайсковай службы і выкарыстоўвалі іх у барацьбе з Тэўтонскім ордэнам. Таксама вядомы татарскія набегі з поўдня на тэрыторыю Беларусі. У 1506 годзе князь Міхаіл Глінскі спыніў гэтыя набегі і разбіў Т. на рацэ Лань блізу Клецка. Т. на Беларусі страцілі мову і засвоілі беларускую. На беларускай мове арабскім пісьмом яны стварылі шэраг літаратурных помнікаў. У XVI—XVIII стст. Т. жылі кампактна ў г. п. Мір Карэліцкага, г. п. Смілавічы Чэрвеньскага р–наў, г. п. Узда, Капыль, Клецк, у гарадах Навагрудак, Мінск ды інш.

У беларускім фальклоры і мікратапаніміцы захаваўся вобраз татарына як ворага. Пра «Татарскі брод» у в. Малькавічы Ганцавіцкага р–на існуе паданне. Была некалі вайна з татарамі, і татары адступалі. Яны ішлі праз сяло, і іх было так многа, што вытапталі брод. З тых часоў і стаў «Татарскі брод». Адна з ускраін вёскі Кажан–Гарадок завецца Майдан, бо тут калісьці стаяла татарская конніца. Вядомы назвы Татарскае поле (в. Тонеж Лельчыцкага р–на), Татарскі каўдоб, або Татарская каўдобіна (в. Абакумаў Лоеўскага р–на). Пра лес Татарванка ў наваколлі в. Жыцін Асіповіцкага р–на існуе паданне, што ў ім селянін забіў татарскага воіна, а гэта была жанчына–татарка, якая пераапранулася ў мужчынскае адзенне. Пра адну з мясцовасцяў Татарка апавядаецца, што там у лесе жыла татарка, разбойніца–ведзьма. Яна забівала людзей, якія праязджалі праз лес. Але адзін жаўнер забіў ведзьму, і яна разлілася смалой.

З Т. часта звязваюцца назвы рэшткаў старажытных умацаваных паселішчаў і пахаванняў. Ёсць назвы гарадзішчаў — Татарская гара, назвы курганоў — Татарскія курганы, Татарскія магілы, сярэднявечных могільнікаў — Татарнік,

Татарскае кладавішча. Адзін з курганных могільнікаў на Сенненшчыне народ звязвае з Т. — белымі фараонамі.

Літ.: *Вольскі В.* Вусныя паданні літоўскіх татар у Беларусі // Наш край. 1929. № 11. С. 16—18; *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—28; *Лакотка А. І.* Бераг вандраванняў. Мн., 1994; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 83—84, 223, 231; *Цітавец А. В.* Ідэйна–эстэтычная агульнасць славянскіх гістарычных паданняў пра барацьбу з іншаземнымі захопнікамі //Славяне: адзінства і мнагастайнасць. Тэзісы дакладаў і паведамленняў. Міжнародная канферэнцыя. 24—27 мая 1990 г. Мн., 1990. С. 90—91; *Jeleńska E.* Szwedzi, tatarzy i turcy w wyobraźni ludu białoruskiego // Wisła, 1894. S. 589—590.

Л. Дучыц

ТАЎКА́Ч, у традыцыйнай культуры адназначна рэпрэзентуе хлопца, *мужчыну*. У вясельным комплексе Т. ставілі «нячэснай» нявесце замест жаніха, а тая дзяўчына, якая адмовіла сватам, але захацела вярнуць іх, выносіла Т. да *парога*. Нельга не прыгадаць і вясельнага рытуалу «жаніцьбы *ступы* з таўкачом», калі на ноч гасцям–жанчынам у пасцель падкладвалі Т., а мужчынам уцягвалі ступу. У Нараўлянскім р–не быў запісаны аповед пра тое, як пан, каб зняславіць дзяўчыну, што адмовілася стаць яго каханкай, «пажаніў» яе з Т. Выразныя магічныя захады выступаюць у дзявочых перадшлюбных рытуалах: калі доўга не прыязджалі сваты, адна з дзяўчат сядала на Т. і казала: «Зазываю к тоўкачу, тоўкач кажа — не хочу» (Драгічынскі р–н).

Аналагічнае таму выкарыстанне Т. у земляробчай магіі — з яго дапамогай садзілі агуркі, клалі Т. ля морквы.

Наданне Т. магічнай сілы, якая адна толькі і здольная адолець *Бабу Ягу*, чараўніцу, абумоўліваецца разуменнем гэтай хатняй прылады як сімвала патэнцыі жыцця, як яскравага фалічнага сімвала. Адметна і тое, што ў больш архаічных варыянтах Баба Яга сама карыстаецца таўкачамі ці мае іх замест ног (параўн. «ходзіць як *ведзьма* на таўкачах»). Баба Яга, якая ўвасабляе сабой *смерць* і адначасова яе пераадоленне, якраз і магла карыстацца такім глыбока амбівалентным сімвалам — Т., які распачынаў новае жыццё, адно правёўшы героя праз смерць.

З дадзенай прыладай працы звязаны і пашыраны на Беларусі ў розных варыянтах танец «Таўкачыкі». Найбольш стары варыянт танца палягаў у тым, што выканаўца прытупваў, падскокваў, уставаў на рукі, вырабляў іншыя па, трымаючы ў руках два Т. або кіі і імітуючы імі працоўны працэс аббівання і таўчэння зерня. Пры гэтым ён спяваў такую, напрыклад, прыпеўку: «Таўкачыкі, таўчыцеся, // Багатыя, жаніцеся. // А бедныя–та дзе будуць, // Калі хлеба раздабудуць?» Існаваў і парны варыянт танца, у якім танцоры падскоквалі праз два, пакладзеныя крыж–накрыж, кіі. Танец, відавочна, меў эратычна–шлюбную і прадукавальную сімволіку.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 87—92; *Чурко Ю. М.* «Таўкачыкі» //Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 493.

Т. Валодзіна, С. Санько

ТВАР, **від,** частка цела чалавека, яго своеасаблівая «візітная картка», якая дае markedрознабаковую інфармацыю пра асобу: яе настрой, эмоцыі, здароўе і да т. п. Сімволіка Т. у многім судачыняецца з сімволікай *галавы*, з той толькі розніцай, што Т. заўсёды адкрыты, бачны, пярэдні, светлы (параўн. хаванне *валасоў* ці значэнне патыліцы). Сістэма ўяўленняў пра Т. уключае і прыватныя блокі вераванняў,

звязаных з яго часткамі — *вачыма, носам,* ілбом і г. д. Аднак ва ўсіх выпадках захоўвае значэнне знаходжанне Т. уверсе і спераду, што сцвярджае пазітыў яго семантыкі.

Т. у народных уяўленнях звязваецца са святлом, жыццём, *небам* і нават *Богам*. Разам з тым рознага роду правілы нярэдка маюць грунтам архаічныя разуменні паверхні зямлі як яе «твару», прыкладам таму — забарона кідаць свае валасы на зямлю, іначай на тым свеце па Т. будуць поўзаць вошы, параўн. таксама рускі выраз — «стереть с лица земли». У іншых рытуальных прадпісаннях актуальнай стаецца антытэза «верх—ніз» і яе прыватныя рэалізацыі: «Т.—азадак», «Т.—след»: «калі хто плюне ў твар чалавеку, яму кажуць — плюнь на свой след — тады той страціць розум ці ў кожным разе захварэе».

Літ.: *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 303.

Т. Валодзіна

ТКА́ЦТВА, выраб тканіны на варштаце або на спецыяльных прыстасаваннях. Вядома з эпохі неаліту. Т. — занятак *жанчын*. Мужчынам дазвалялася толькі наладжваць кросны. Дзяўчынак вучылі ткаць з 7—8 гадоў. Працэс вырабу тканіны расцягваўся амаль на год. Трэба было паспець выткаць да *Вялікадня*. Працэсу Т. папярэднічала вырошчванне *лёну* або стрыжка *авечак* і часанне *воўны*, затым прадзенне ніці, снаванне, наладжванне кроснаў ды інш. Усе гэтыя працы суправаджаліся шэрагам магічных дзеянняў, прыкметаў, прыпевак. Так, семя ільну на поле неслі ў чыстым абрусе (як сімвал чыстага лёну), а пры сяўбе прыгаворвалі: «Светлы дзень як вакно, радзіся добрае валакно!» Пралі звычайна зімой. Старыя кабеты ў *пятніцу* не пралі (каб вялася жывёла). У гэты дзень звычайна звівалі ў клубок тое, што было выпрадзена за тыдзень. Забаранялася працi па вечарах у міжкалядныя дні (паміж 25 снежня і 6 студзеня), бо яны лічыліся святымі. З прыходам вясны пачыналася снаванне, з якім звязана асабліва шмат магічных дзеянняў. Адразу ж пасля завяршэння працы аснову здымалі са сцяны. Пакідаць яе на ноч на сцяне забаранялася — гэта аберагала людзей ад *смерці*, маладых жанчын ад нараджэння нямога *дзіцяці*, хатнюю жывёлу ад *ваўкоў* і ад цяжкіх родаў. Найлепшым днём для снавання лічылася *пятніца* (жаночы дзень), а таксама ўвесь Масленкавы тыдзень. У некаторых мясцінах забаранялася снаваць у *суботу* (суботні дзень звязаны з культам продкаў). Часам забарона датычыла толькі маладых жанчын або толькі цяжарных (в. Хойнікі Хойніцкага р–на). Забаранялася снаваць на *Дзяды*, на *Благавешчанне*, у дзень Св. Варвары, Св. Ганны ды інш. Пры снаванні вялікая ўвага аддавалася рытуальнай чысціні выканаўцы. Са сплеценай асновай рабіўся шэраг магічных рытуалаў, накіраваных на забеспячэнне будучага ўраджаю лёну і поспеху ў далейшай працы (садзіліся на аснову, білі асновай аб сцяну ды інш.). Забаранялася пераступаць праз аснову, праходзіць пад развешанай асновай. Аснову з дому ў дом пераносілі толькі пасля *заходу Сонца*. Калі перавозілі кросны, на іх вешалі *замок*. Сплеценыя кросны неслі з дому ў дом толькі загорнутымі, каб ніхто іх не бачыў і не сурочыў. Уменне ткаць лічылася адной з неабходных рысаў нявесты. У многіх народаў фігуруе вобраз дзяўчыны–ткаллі. У беларускіх вясельных песнях жаніх звычайна па прыездзе застае нявесту за Т.

Прыстасаванні ткацкай вытворчасці таксама адыгрывалі ў многіх

выпадках магічную ролю. Напрыклад, на Пружаншчыне пры першым выгане жывёлы ў поле ў час выхаду яе з хлява ці з варотаў двара пад ногі падкладвалі асобныя складовыя часткі ткацкага варштату (каб жывёла вярталася дадому). У в. Белая Дуброва Касцюковіцкага р–на пры выгане *коней* пад *парог* падкладвалі ніты і замок (*абярэг* ад *ваўкоў*). Лічылася, што калі *карова* пераступіць праз ніты, то яе не сурочаць.

Літ.: *Винникова М. Н.*, *Селивончик В. И.* Возрождение ремесла. Мн., 1993; *Владимирская Н. Г.* Материалы и описание полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 225—246; *Климчук Ф. Д.* Духовная культура полесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор (Этнолингвистическое изучение Полесья). М., 1995. С. 335—364; *Лебедева Н. И.* Прядение и ткачество восточных славян в XIX — начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956; *Плотникова А. А.* Первый выгон скота в Полесье // Славянский и балканский фольклор (Этнолингвистическое изучение Полесья). М., 1995. С. 108—141; *Рак Р. П.* Народнае ткацтва Бабруйскай акругі // Запіскі з аддзелу прыроды і народнай гаспадаркі. Т. 2. Менск, 1929.

Л. Дучыц

ТОЯ, расліна рагулькі, казёлчыкі, казялкі (Delphinium L., рус. живокость), расце ў пшаніцы, цвіце сінімі красачкамі. Уваходзіла ў шэраг купальскіх зёлак, рвалі яе перад *Купаллем*. Лічылася моцным *абярэгам,* асабліва ў спалучэнні з *баркуном*. Пасвенчаныя баркун і Т. вешалі ў адрынах. Толькі імі можна было пазбавіцца ад заляцанняў нячыстай сілы. На Палессі запісана паданне, што неяк *чорт* падкаснуўся да дзяўчыны, якая пасвіла статак, і стаў «гуляць» з ёй. Па нейкім часе дзяўчына пачала сохнуць і ўжо была блізка ад смерці. Тады бацькі, даведаўшыся пра прычыну хваробы, уплялі ёй у *касу* асвечаныя баркун і Т. Нячысцік больш не меў доступу да дзяўчыны, толькі раззлавана прамовіў: «Коб не буркун да тоя, то була б дзеўка моя!» — і знік назаўсёды. Падобныя аповеды вядомыя і на суседняй Валыні.

Апрача таго, Т. назапашвалі «на *смерць*» — яе клалі пад галаву *нябожчыку*; Т. разам са *святаяннікам* і скочкай клалі пад галаву дзіцяці, каб добра спала. Гл. таксама *Божай мацеры сон*.

Літ.: *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 399—400; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 150.

С. Санько

ТРЫ, лік (міфарытуальны сімвал), які фігуруе ў многіх архаічных абрадах. Так, маладых у доме нявесты і жаніха вакол стала абводзяць Т. разы. Перад адпраўкай *вяселля* маці жаніха бярэ *калачы*, асвечаную ваду і Т. разы абыходзіць вакол вазка. Пры прыходзе маладой у дом мужа свякроўка падстрыгае маладую і на галаву ёй кладзе Т. пасмачкі *лёну*.

У Рэчыцкім павеце на *Благавешчанне* дзяўчаты збіраліся на ўзгорак у канцы вёскі і пелі Т. песні, якія суправаджаліся гульнямі. На свята *Саракі* ў многіх мясцінах хлопчыкі неапранутымі тройчы абягалі хату. Яшчэ ў пачатку XIX ст. на Полаччыне на Дзмітраўскую суботу (на *Дзяды*) *стол* ставілі на сярэдзіну хаты і ўся сям’я з прыпевамі «Шаўры, гаўры, сам прыбывай дзе к нам» на каленях абпаўзалі вакол стала Т. разы, а потым садзіліся за стол. Пазней на Дзяды ўжо толькі гаспадар Т. разы са свечкай абыходзіў стол перад вячэрай. Гл. таксама *Няцотнасць*.

Літ.: *Грузинский А. Е.* Из этнографических наблюдений в Речицком уезде Минской губернии // Этнографическое обозрение. 1891. № 4. С. 142—156; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874; Нечто о поверьях белорусцев

Полоцкого уезда // Вестник Западной России. Вильна, 1866. Т. 2. Кн. 6. С. 270—274; Этнаграфія Беларускага Падняпроўя: Матэрыялы навуковай канферэнцыі. Магілёў, 1999.

Л. Дучыц

ТРЫГЛА́Ў, у міфалогіі балтыйскіх славян трохгаловае боства. Тры галавы сімвалізавалі яго ўладу над трыма царствамі — *небам*, *зямлёй* і ніжнім светам. Т. падарожнічае ўначы, бо баіцца сонечнага свету. У Шчэціне трохгаловы *ідал* стаяў на галоўным з трох свяшчэнных узгоркаў. У часе *варажбы* каня Т. тройчы вадзілі праз дзевяць дзідаў, пакладзеных на зямлю. Блізу горада Белагард у Польшчы ёсць валун Т.

Абломак трохтварага каменнага ідала знойдзены блізу в. Багуслаўцы Пружанскага р–на (захоўваецца ў Варшаўскім археалагічным музеі). Побач з каменнымі курганамі блізу в. Млыны Камянецкага р–на існаваў трохтвары ідал (165×5×35 см). Схематычны малюнак ідала захоўваецца ў Варшаўскім архіве.

Літ.: *Дучыц Л. У.* Звесткі аб язычніцкіх ідалах на тэрыторыі Беларусі // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1990. № 6. С. 87—91; *Поболь Л. Д.* Древности Белоруссии в музеях Польши. Мн., 1979. С. 80. Мал. 56 (8); Триглав // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 524—525.

Л. Дучыц

ТРЫ КАРАЛІ́, **Коса́р, Косы, *Матаві́ла,* Чэ́піга**, адна з беларускіх народных назваў сузор'я Арыёна, дакладней, той яго часткі, якая ўтвараецца трыма размешчанымі ў адзін шэраг, не вельмі яркімі зорачкамі так званага «пояса Арыёна». Разам з Плеядамі (Валасажар, Вісажар, *Сіта*) і Вялікай Мядзведзіцай (*Воз*, Вялікі Воз, *Чаша*) выкарыстоўвалася для вызначэння пары сутак, пераважна ў зімовы час («Лёг спаць, калі Косар не ўсходзіў, а ўстаў, калі Косар быў насупраць Фёдаравага гумна»), паколькі менавіта зімой гэтае сузор'е найвышэй уздымаецца над небакраем і з'яўляецца самым характэрным сузор'ем зімовага зоркавага неба.

Звычайна назва Т. к. тлумачыцца ў сувязі з евангелічным сюжэтам пакланення валхвоў народжанаму Збавіцелю. Гэткую ж назву мае ў Беларусі і пярэдадзень *Вадохрышча* — завяршэння ўсіх калядных святкаванняў. Блізкія найменні мае гэтая частка сузор'я Арыёна і ў палякаў: Gwiazdy Trzech Króli, Trzej Królowie. Гл. таксама *Касары*.

Літ.: *Мінько Л. І.* Народныя веды // Грамадскі быт і культура сельскага насельніцтва Беларусі. Мн., 1993. С. 104; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 31; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 152, 157; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 14.

С. Санько

ТРЫ СЯСТРЫ́, адна з народных назваў сузор'я Арыёна. Назва матываваная характэрнай канфігурацыяй з трох зорачак т. зв. «пояса Арыёна». Паданняў ці міфаў, якія тлумачылі б гэтую назву, не захавалася. Хаця ў казках, *замовах* і некаторых іншых фальклорных жанрах вобраз Т. с. вельмі папулярны. Асабліва гэта датычыць замоваў. Прыгадайма таксама і вобраз трох доляў у адным з беларускіх паданняў (гл. *Доля*).

Літ.: *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 47.

С. Санько

ТРЫНА́ЦЦАЦЬ, у культурах шматлікіх народаў свету лічыцца самым нешчаслівым лікам. Генеалагічныя карані яго сягаюць у старажытную паганскую традыцыю. Скандынаўская легенда сведчыць, што ў мястэчку Вальгале багі сабраліся на

вялікі святочны баль. Было іх дванаццаць. Праз нейкі час, калі свята было ў самым разгары, да іх завітаў няпрошаны госць, бог сваркі і разладу Локі. Гасцей стала 13. Апошні госць неўзабаве зрабіў сваю справу: гулянка скончылася агульным непаразуменнем, бойкай, у выніку якой загінуў улюбёнец багоў Бальдр. У хрысціянскай традыцыі гэтая легенда была абноўленая, але канцоўка сюжэта практычна не змянілася. На Тайнай Вячэры Хрыста з нагоды юдэйскай Пасхі было таксама трынаццаць асобаў. Адзін з апосталаў Збавіцеля — Юда — здрадзіў і выдаў Ісуса Хрыста. Гэта адбылося ў *сераду*, у *пятніцу* Сына Божага ўкрыжавалі. З гэтай нагоды праваслаўныя хрысціяне ў сераду і пятніцу прытрымліваюцца посту. А з тых далёкіх часоў жыве па ўсёй Еўропе нядобрае павер'е: ніколі не садзіць за стол 13 гасцей, нехта з іх абавязкова памрэ (загіне) на працягу гэтага года. А самымі нешчаслівымі ў годзе з'яўляюцца тыя дні, калі 13–ы дзень прыпадае на пятніцу.

Процістаянне ліку Т. гарманічнаму ліку дванаццаць успрымаецца як процістаянне Творцы Сусвету і Д'ябла, дабра і зла, мужчынскага і жаночага пачаткаў. Д'ябал пастаянна імкнецца парушыць усталяваную гармонію, хітра спакушаючы чалавека на розныя асацыяльныя ўчынкі. У яго ёсць свае памочнікі, якія ўтвараюць «чортаў тузін», процістаяць якому можа толькі *жанчына*.

Літ.: *Крук И. И.* Символика чисел в традиционной культуре белорусов // Неман. 1999. № 12.

І. Крук

ТРЫПУ́ТНІК, лекавая расліна, якой шырока карысталіся ў народнай медыцыне супроць запаленчых аб'яў, нарываў, пры пашкоджаннях скуры, хваробах ног. Гэтая моцная расліна з разасланымі па зямлі лісцямі расце ўздоўж дарог, на сцежках, вытрымліваючы неаднаразовае таптанне па ёй. Сама назва «трыпутнік» гаворыць пра тое, што выводзіцца яна з матыву трох пуцей–дарожак, вядомага ў казках, баладах і інш. Т. — гэта ваяр, што застаўся адзін з усяго войска, трапіў на расстайныя дарогі (тры дарожкі), адна з якіх золатам выбіта, другая срэбрам, трэцяя «следам вытаптаная, слёзкамі вылітая» (да бацькоў, да роду, да жонкі). Ваяр зразумеў, што абраная ім дарожка да жонкі не прынясе радасці (жонка можа быць паланёная, звезеная, нездарма ж дарога выліта слязьмі). Тады ён просіць шаблю зняць яму галаву з плеч, зялёныя кусты — пашумець па ім, шэрую *зязюлю* — пакуваць па ім. На месцы яго гібелі вырасла трава, трывалая, гаючая, спачувальная да людзей, іх болю. Т. выкарыстоўвалі пры *варажбе*. Калі дзяўчына хацела ведаць, з якога боку з'явіцца яе суджаны, яна павінна была пайсці на крыжавыя дарогі (гл. *Ростані*) апоўначы *голая* з расплеценай *касой*, легчы на зямлю і, не датыкаючыся рукамі, толькі *зубамі* вырваць Т. (цяжкае заданне!) і тады слухаць: з якога боку пачуецца які гук (сабачы брэх, іржанне каня, скрып калодзежа і да т. п.), з таго боку прыбудуць сваты, прыедзе да яе суджаны. Т. выкарыстоўваўся і як засцерагальны сродак ад удару перуна. Падчас навальніцы трэба было падкурваць у хаце асвечаным Т.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 73.

Л. Салавей

ТРЫ́ЦЦАЦЬ БРАТОЎ. Сюжэт аб 30 братах вельмі папулярны ў беларускіх *чарадзейных казках*. Галоўную ролю ў казцы адыграе малодшы брат (у некаторых варыянтах ён выступае

пад імёнамі Мал–Малышок, Палавінка–Ісцінка ды інш.), які разам з астатнімі братамі знойдзены ў птушыным гняздзе (параўн. *Ліздзейка*). Далей ідуць вядомыя матывы цудоўнага росту героя, яго незвычайнай фізічнай сілы, здабыванне чарадзейнага памочніка ў выглядзе невялічкага жарабка. Браты трапляюць на службу да цара, дзе менавіта малодшы брат выконвае цяжкія даручэнні цара, пры гэтым аберагае астатніх братоў ад уступлення ў сувязь з 30 дочкамі *Бабы Ягі* і смерці пасля гэтага. У выніку звычайны казачны фінал — пасля смерці старога цара малодшы брат бярэ шлюб з яго нявестаю і апынаецца на царскім пасадзе, яго ж браты пераходзяць на службу ўжо да яго.

Тэкст беларускай казкі, асабліва ў поўных варыянтах, ва ўсіх асноўных матывах цалкам адпавядае хецкаму міфу аб 30 сынах і 30 дочках царыцы Канеса, які да гэтага часу лічыцца найбольш старажытным зафіксаваным тэкстам на індаеўрапейскай мове. У хетаў гэты міф звязваюць з увядзеннем некаторых маральных усталяванняў (забарона *інцэсту*) і з магчымым падзелам краіны на тэрытарыяльныя адзінкі пасля стварэння раннехецкай дзяржавы. Падобныя міфы існуюць у рымскай, грэцкай ды іншых індаеўрапейскіх міфалагічных традыцыях. Старажытнарымскі матэрыял добра паказвае, што міфалогія ў такім разе замацоўвала традыцыйны падзел грамадства на 30 родаў, якія былі падмуркам першапачатковай дзяржаўнай арганізацыі. Гэты падзел быў звязаны з адміністратыўным, вайсковым, рэлігійным і сацыяльным падзеламі дзяржавы. Ён штучна паўставаў на нейкі час пры пераходзе ад родавага грамадства да першапачатковых дзяржаўных утварэнняў, хутчэй за ўсё ў выніку заваёвы нейкай тэрыторыі. Ранейшая родавая структура дэфармуецца, яна ўлучае ў сябе новыя роды, часам іншамоўныя, але на падставе палітычнай роўнасці (у міфе гэтая роўнасць азначаецца сваяцкімі дачыненнямі братэрства). Потым, калі сярод роўных родаў узвышаецца адзін род, правадыр яго робіцца адзінаўладным кіраўніком краіны.

Такі 30–часткавы падзел грамадства звязаны з узорам касмічнай светабудовы, перш за ўсё каляндарнай, і лічыўся свяшчэнным. Выкарыстанне лічбавага комплексу 30 ці 33 (радзей лічбаў 27, 29, 31, 31 з паловай) безумоўна адпавядае колькасці дзён у лунарным месяцы. Гэты факт можа сведчыць пра існаванне ў старажытных славянаў месяцавага календара (параўн. 30 сясцёр–дзянніц рускага фальклору). Навукоўцы бачаць рэшткі такога календара ва ўсходнеславянскім лічэбніку «дзевяноста» і ў захаванні ва ўсходнеславянскіх казках (як і ў латышскай мове) старажытных формаў адліку «трыдзевяць» (з формай «трыдзесяць» як навацыя).

Лікавы комплекс 30 у казках, фальклоры і ў касмалогіі звязаны і можа замяняцца лічбавымі комплексамі 3, 7, 12, якія таксама звязаны з каляндарнымі цыклімі.

Можна казаць і пра магчымасць існавання на беларускіх землях і палітычнага падзелу грамадства на падставе лікавага комплексу 30. «Хроніка Літоўская і Жамойцкая» ў дачыненні да 60–ых гадоў XIII ст. узгадвае пра кіраванне ў Полацку падчас адсутнасці князя рады з 30 старэйшынаў. Існаванне гэткай адміністрацыйнай сістэмы можа тлумачыць, чаму чарадзейная казка аб 30 братах пашырана менавіта на беларускіх землях, а астатнія ўсходнеславянскія рэгіёны амаль не ведаюць яе. Такую ж сувязь можна бачыць у Ноўгарадзе: 300 «залатых паясоў» горада, якія,

магчыма, і складалі веча, і папулярнасць матыву 30 у былінах ноўгарадскага цыкла.

Літ.: *Бараг Л. Г.* Сюжэты і матывы беларускіх народных казак: Сістэматычны паказальнік. Мн., 1978. С. 102; *Довгяло Г. И., Прохоров А. А.* К вопросу об исторических истоках сюжета белорусской сказки «Мал–Малышок» // Веснік БДУ. Серыя 3. 1988. № 3; *Dieterle R. L.* The Thirty Brothers // Journal of Indo–European Studies. 1987. Vol. 15. № 1—2.; Indo–European Numerals. Berlin—N.–Y., 1992. P. 722.

А. Прохараў

ТУР, **Ту́ры**, князь–заснавальнік (магчыма, легендарны) горада *Тураў*, пра што апавядае «Аповесць мінулых гадоў» пад 908 годам: «а Тур трымаў уладу ў Тураве, ад яго і празваліся тураўцы». Князь Т. — адна з найбольш загадкавых постацяў беларускай гісторыі. Некаторыя даследнікі (У. Н. Тацішчаў, У. А. Ключэўскі, М. Н. Ціхаміраў) выказвалі думку, што Т. быў варагам, бо ён узгадваецца ў летапісе разам з *Рагвалодам*, дзе гаворка ідзе аб прыходзе апошняга з–за мора. У скандынаўскіх мовах існуе імя Тур. Падмацаваць гэтую гіпотэзу іншымі аргументамі немагчыма.

Шмат даследнікаў (А. А. Шахматаў, М. В. Доўнар–Запольскі, Д. С. Ліхачоў) выказвалі думку, што Т. быў этнонімам тураўцаў, але, мабыць, легендарным. Празрыстая славянская этымалогія імя князя можа сведчыць пра тое, што вобраз гэтага князя мае шчыльныя сувязі з мясцовымі міфалагічнымі ўяўленнямі. Слова «тур» у старажытнаславянскіх мовах азначала «дзікі *бык*». Параўнанне з турам было адным з найбольш пашыраных для ваяроў часоў Кіеўскай Русі. Напрыклад, «Слова пра паход Ігаравы» апісвае дружыну князя Ігара ў змаганні як рыкаючых тураў. Вельмі распаўсюджанымі ў літаратурнай творчасці былі параўнанні ваяўнічых князёў з гэтым зверам за іхнюю адвагу ў баі. Так, мы сустракаем у дачыненні да князёў фразеалагізмы: «Бой Тур; Яр Тур», а аўтар «Слова пра паход Ігаравы» звяртаецца да князя Усевалада проста — «Тур». Такім чынам, тур быў сімвалам шалёнай ваяўнічасці.

Некаторыя даследнікі рабілі, мабыць, не зусім абгрунтаваную выснову пра існаванне асобнага славянскага боства — Тура. Тым не менш цікава, што менавіта ў паўднёва–ўсходняй Беларусі ў паганскія часы былі вельмі распаўсюджанымі выявы быкоў.

Немагчыма адкідваць і такі варыянт, што паданне аб вывядзенні тураўцаў ад імя іх князя было позняй «народнай этымалогіяй», а на самай справе найменне горада дало імя легендарнаму князю. А сама назва горада (гл. *Тураў*) пайшла ад нейкай геаграфічнай ці іншай назвы. Гл. таксама *Бык*.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. № 383, 384, 602; *Лысенко П. Ф.* Города Туровской земли. Мн., 1974. С. 33—34.

А. Прохараў

ТУ́РАЎ, адзін са старажытных беларускіх гарадоў, першая згадка аб якім у «Аповесці мінулых гадоў» належыць да 980 г. Летапісная звестка вельмі сціслая і паведамляе толькі, што ў горадзе кіраваў князь *Тур*. Але захаваліся і вусныя паданні пра заснаванне горада, якія былі запісаны ў пачатку XX ст. Менавіта яны паказваюць, што з Т. было звязана шырокае кола міфалагічных уяўленняў. Адно з найбольш падрабязных паданняў апавядае, што Тур прыйшоў з войскам у багатыя дзічынай мясціны і аднойчы заснуў на гары. У сне ён убачыў сябе на паднятым возе, а навокал былі розныя гарады. Тур успрыняў гэта як натхненне на пабудову новага вялікага горада.

Вусныя паданні пра заснаванне Т. маюць шмат агульных рысаў з паданнямі аб заснаванні іншых гарадоў, напрыклад *Вільні*. Мы сустракаем аднолькавыя матывы: сон князя Тура на гары падчас палявання, у тым ліку і на тураў (дарэчы, і заснавальнік Вільні князь Гедымін заснуў на Туравай гары, на якой ён забіў тура); сон выконвае ролю *варажбы* і акрэслівае выдатны лёс будучага горада; пад уплывам сну князь намерваецца пабудаваць новы горад.

Вусныя паданні аб Т. нітуюць яго будаўніцтва з касмалагічнай карцінай Сусвету, што ў паганскія часы часта было звязана са сталіцамі дзяржаваў ці ўладанняў. Вялікую ролю адыграе шанаванне *гораў*: сон на гары, горад ці будуецца на гары, ці князь спецыяльна аддае сваёй дружыне загад насыпаць гару. Будаўніцтва горада на ўзвышшы як бы адпавядае яго ролі вышэйшага сярод астатніх.

Апазіцыяй гары ў касмалогіі Т. з'яўляецца *калодзеж* Тур, які калісьці быў выкапаны, паводле падання, самім князем. Калодзеж мае тры дны: меднае, срэбнае і залатое, а калі залатое дно праравецца, тады наступіць канец свету і зямля ператворыцца ў суцэльны акіян. Тут Тур, будаўнік горада, выступае і як заснавальнік сусветнага парадку, космасу, а будаўніцтва Т. выступае як бы сімвалам гэтага парадку.

Да гэтага часу канчаткова не высветлена пытанне аб паходжанні назвы горада Т. Багацце міфалагічнага фона вакол горада і яго назвы робіць немагчымым упэўнена даць этымалогію яго назвы. Часцей за ўсе навукоўцы выводзяць назву горада ад імя князя, але яго магчымая легендарнасць (гл. *Тур*) прымушае ўважліва разглядаць і іншыя аргументы. Ёсць звесткі аб тым, што раней у межах горада была рака ці пратока, якая цяпер ужо не існуе і якая мела назву Тур (адно позняе мясцовае паданне выводзіць гэтую назву ад этноніма «туркі»). Нельга адкідваць магчымасць утварэння назвы ад назвы жывёлы — тур. Некаторыя даследнікі мяркуюць, што назва Т. першапачаткова адносілася не да асобнага населенага пункта, а да ўсяго навакольнага рэгіёна і толькі потым перайшла і на горад. Вялікая ўвага, якую міфалагічныя паданні надаюць моманту першапачатковага насыпання гары перад пабудовай самога горада, могуць сведчыць аб сувязі назвы горада і гары. У беларускай міфалогіі адзначаецца шанаванне гор, некаторыя з якіх мелі назву Туравы (параўнайце Тураву гару, якая ўвайшла ў міф аб заснаванні Вільні). Распаўсюджанасць назваў гор — Туравы — можа быць звязана і са знешнім выглядам гары. Слова «турыца», «тур» мела яшчэ адно значэнне — спецыяльная вежа для аблогі ці, з вялікай доляй верагоднасці, проста вежа. Аб традыцыях пабудовы горада вакол вежы (якую археолагі, дарэчы, сведчаць і ў Т.) ці нейкага ўмацавання могуць казаць і іншыя назвы: старажытны беларускі горад на р. Нёман — Турыйск, замак Тураўля.

Літ.: *Гаусман М.* Исторический очерк местечка Турова, прежней столицы Туровского княжества. Мн., 1877. С. 3—4, 19—21; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 232—233, 280—282, 348; *Лысенко П. Ф.* Города Туровской земли. Мн., 1974. С. 33—34, 38; Тураўскі слоўнік. Т. 1. Мн., 1982. С. 7—8, 241.

А. Прохараў

ТЎРКІ, народ, які фігуруе ў беларускім фальклоры і мікратапаніміцы. Т. удзельнічалі ў татарскіх набегах на Беларусь. У перыяд з 1474 па 1569 г. крымскія *татары* зрабілі 75 паходаў на землі ВКЛ і ў двух паходах (1532

і 1551 гг.) бралі ўдзел Т. Вядомыя назвы старажытных паселішчаў — Турэцкая гара (Жыровіцы Слонімскага, Дзярэчын Зэльвенскага р–наў) і пахаванняў — Турэцкія магілы, Турэцкія курганы, Турэцкі хвойнік, Турэцкія капцы, а таксама назвы культавых камянёў — Турэцкая шапка (Іўеўскі р–н), культавых узгоркаў — Турэцкая гара ў Асіповіцкім р–не, культавых калодзежаў — Турэцкая студня ў Зэльвенскім р–не ды інш.

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—28; *Ткачев М. А.* Замки Белоруссии. Мн., 1987. С. 21; *Jeleńska E.* Szwedzi, tatarzy i turcy w wyobraźni ludu białoruskiego // Wisła, 1894. S. 589—590.

Л. Дучыц

УВЯДЗЕ́ННЕ Ў ХРАМ БОЖАЙ МА́ЦІ, **Уводзіны, Ведзяннё, Вядзе́нне, Вадзе́нне, Багародзіца** (4 снежня н. ст.). У гэты дзень трохгадовая дзева Марыя была ўведзена ў Святая Святых Ерусалімскага храма і тым самым узвялічана Богам у знак таго, што яна стане Маці Ісуса Хрыста. Марыя засталася жыць у храме, дзе навучалася закону Божаму і рукадзеллю. Яна шмат малілася, чытала Свяшчэннае Пісанне і прасіла Бога, каб той паслаў чалавецтву Збавіцеля. Звязвалі гэтае свята і са св. *Варварай* (святкавалася 17 снежня н. ст.). Тлумачылі, што свята названа «Вадзенне» таму, што калі ворагі хрысціянства мучылі св. Варвару, то вадзілі яе на повадзе і білі. Казалі таксама, што Вадзенне названа так таму, што «водзяцца *ваўкі*».

Назву афіцыйнага царкоўнага свята народ тлумачыў па–свойму: «Бог прыводзіць зіму на зямлю». Як зіма павядзе сябе ў гэты дзень, такая яна, у асноўным, уся будзе. Прадугледжвалася магчымае пацяпленне: «Уведзенне разбівае ледзенне». На Чарнігаўскім Палессі дзяўчаты–беларускі, кладучыся спаць напярэдадні свята, загадвалі: «Святое Увядзенне, вядзі мяне туды, ідзе мне жыць». І спадзяваліся сасніць хату будучага мужа. На Маладзечаншчыне «на Багародзіцу» варажылі, наламаўшы вішнёвых галінак і паставіўшы іх за абраз. Кожная была задумана на пэўнага чалавека. Перад Багатай Куццёю, напярэдадні старога Новага года, глядзелі: калі галінка расцвітала зусім — гэта быў добры знак, калі ж засыхала — наадварот. Гэтак варажылі не толькі на замужжа, але наагул на будучы *лёс* чалавека. «На «Ведзяннё» (як і на Тройцу і Новы год) дзяўчаты збіраліся на *ігрышча* і куміліся: «Ведзяннё — каб было ў дзевак піцяннё і едзяннё».

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1992. С. 187—188; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 555—556.

У. Васілевіч

УДАВА́, жанчына, якая страціла мужа, жыве адна і праз тое набыла ў традыцыйнай культуры асаблівы рытуальны і знакавы статус. Своеасаблівым «развязваннем» былога шлюбу і намерання яшчэ раз выйсці замуж станавіліся дзеянні У., калі яна не зашпільвала мужу–нябожчыку каўнер і не навязвала *пояса*. Калі той па смерці «хадзіў» (гл. *Непрытомнікі*), самым надзейным *абярэгам* станавілася інсцэніроўка новага *вяселля*, часцей інцэстуальнага (гл. *Інцэст*). У беларускіх варыянтах гэта паведамленні пра намер У. выйсці за сына або аб вяселлі сына і дачкі.

Стан У. супрацьпастаўляўся самой ідэі *шлюбу* — удовы не бралі ўдзелу ў вясельных рытуалах. Калі ж яны другі раз збіраліся замуж, то абрадавае ўбранне адрознівалася ад строю нявесты–дзяўчыны: колерам сукенкі, адсутнасцю *вянка* ды інш.

Значным складнікам рытуальнага статусу У. становіцца яе абрадавая «чысціня» — адсутнасць полавых

дачыненняў. У. як бязгрэшныя жанчыны бралі актыўны ўдзел у пахавальных цырымоніях, іх заўсёды запрашалі абмываць і ўбіраць *нябожчыкаў*. Падсвядома адчувалася іх асаблівая блізкасць да сферы іншага, замагільнага свету. Асабліва вылучалася рытуальная роля У. у час аказіянальных экстрэмальных сітуацый: у час *засухі* бабы–У. уначы распраналіся дагала, бегалі па вёсцы, затым кралі *барану* і вешалі каму–небудзь на двор; абходзілі з песнямі вёску, збіралі *каноплі*, з іх ткалі *абыдзённік* і чаплялі на *крыж* ці царскія вароты ў царкве.

Часта фіксуецца і набыццё У. чарадзейскіх і знахарскіх ведаў. Калі балела рука, навязвалі на нітку дзевяць вузельчыкаў, называючы пры кожным па імю знаёмых удоў, і перавязвалі той ніткай хворую руку.

Долю У. прадказвалі патухлая падчас вянчання *свечка*, хусцінка, што звалілася з рук нявесты, сустрэча вясельнага поезда з пахавальнай працэсіяй. У былой Магілёўскай губ. пасля адпраўлення маладых у царкву лічылі гасцей у двары: іх няпарная колькасць (гл. *Няцотнасць*) прадракала хуткую *смерць* жаніха. Падобная актуалізацыя парнасці/няпарнасці наагул вызначальная для матыву ўдовых (параўн.: у *варожбах* дзяўчаты лічылі калкі ў плоце са словамі: «Кол, калец, удавец, маладзец»).

Літ.: Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 387, 397, 431—432, 454—455; *Гура А. В., Кабакова Г. И.* Вдовство // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 295—297; *Добровольский В. М.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 2. С. 352—353, 361, 434.

Т. Валодзіна

УДОД, **аўдод**, прыгожая, яскравай афарбоўкі чубатая птушка, паводле беларускага этыялагічнага міфа, быў некалі царом птушак, яму падпарадкоўваўся нават *арол*. Але яму захацелася стаць птушыным богам. За такое зухвальства *Бог* пакараў яго, сказаўшы: «Ня быць табе богам, быць табе смярдзючым У». Ад царскага ўбору яму пакінуў Бог толькі чуб на галаве, як карону. З таго часу У. лічыцца смярдзючым настолькі, што, калі патрымаць яго ў руках, конь не дасца гаспадару ў рукі. Матыў смярдзючасці У. мае пад сабой пэўную фізіялагічную асаблівасць гэтага віду: патрывожаныя птушаняты У. абараняюцца тым, што выпускаюць на патэнцыяльнага ворага струмені сапраўды вельмі смуроднай вадкасці. На гэтай асаблівасці грунтуюцца ўсе міфалагічныя матывы пра У. У. нібыта звязаны з нячыстай сілай, і небяспечна сяліцца там, дзе ён гнездзіцца, бо гэта звычайна і месца гаспадарання *лесуна*, *чорта*. Крык У. «расшыфроўваецца» як папярэджанне чалавеку: «Худа тут, худа тут!»

Сярод птушак У. лічыцца іншародцам, чужаземцам, як гэта бывае і сярод людзей (*жыды*, *цыганы*, *татары* і інш.). У некаторых паданнях гаворыцца, што гэтую птушку прывезлі з сабой яўрэі, што спеў У. нагадвае гучанне яўрэйскай мовы або сцверджанне «Юд–юд!» — значыць, яўрэй. У палякаў, беларусаў, украінцаў У. называлі «жыдоўскай зязюляй», «жыдоўскім удодам», «маскоўскай зязюляй».

З У. звязваюцца розныя прыкметы і *варожбы*. На Піншчыне прылёт У. (як і шэрагу іншых птушак) з *выраю* азначае пачатак вясны. У іншых мясцінах з прылётам У. пачынаюць гукаць вясну альбо змяняюць работу з зімняй на веснавую, пра што нагадвае ім спеў У.: «Давай, давай кудэлькі под люд!» (пара канчаць прасці). Спеў У. расшыфроўваюць і як указанне на пару сеяць *боб*: «Удод, сей боб!» або як прадвесце *дажджу*. Пачуўшы першы раз увесну спеў У., звярталіся да яго: «Прусы, прусяняты, // Блошчыцы, блашчаняты, // Просіць удод на сем год // Да сябе на вяселле», што

з’яўляецца па сутнасці замовай ад хатніх казурак, імкненнем «саслаць» іх на У., падмануць іх прывабнымі абставінамі — удзелам у вяселлі У. Крык У. можа азначаць і благія весткі: *мароз*, дождж, нават *смерць* у доме. На беларуска–ўкраінскім пагранiччы спеў У. пераказваюць словамі: «У–ду–ду–ду–ду! Я сам не пайду і жонку не пашлю, бо жонка старая, а дзеці малыя». На Тураўшчыне дзеці пасля купання, скачучы на адной назе, прыгаворвалі: «*Удоду, удоду, вулі з вуха воду*».

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 598—603; *Добровольский В. Н.* Звукоподражания в народном языке и народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. № 3. С. 81—96.

Л. Салавей

УЗДЗВІ́ЖАННЕ КРЫЖА́ ГАСПОДНЯ, **Здзві́жанне, Узві́жанне, Часнэ́йка** (27 верасня н. ст.). Адно са значных хрысціянскіх святаў у гонар *Крыжа* — сімвала выратавання чалавечага роду. Калі хрысціянства было прынята ў Рымскай імперыі, імператрыца Алена (маці імператара Канстанціна Вялікага, IV ст.) здзейсніла паломніцтва ў Ерусалім, каб адшукаць рэшткі крыжа, на якім на гары Галгофа быў укрыжаваны Ісус Хрыстос. Крыж быў знойдзены і пастаўлены («воздвигнут») як святыня для ўшанавання.

Царкоўнае свята У. Чэснага і Жыватворнага Крыжа абапіраецца на глыбока архаічную традыцыю. Яно прыпадае на час пасля асенняга раўнадзення, калі на небе ізноў станавіўся бачным Малочны Шлях, які ўяўляўся старажытным людзям у выглядзе Сусветнага дрэва. У летнія месяцы асляпляльны бляск *Сонца* хаваў Малочны шлях, і таму яго з’яўленне чалавек імкнуўся падтрымаць зямным узвіжаннем дрэва, слупа, крыжа. Ізаморфнасць хрысціянскага і язычніцкага ўзвіжання крыжа/*дрэва* падкрэсліваецца і строгай лакальнай характарыстыкай — іх размяшчэннем у сакральным цэнтры: У. Крыжа на Галгофе — свяшчэнным «пупе» Зямлі: якраз там, адкуль у народнай традыцыі бярэ пачатак Сусветнае дрэва. А на вёсках у гэты дзень ставілі крыжы на *ростанях* — такім жа свяшчэнным локусе сваёй тэрыторыі.

Народнае тлумачэнне назвы свята немудрагелістае: «К Здзвіжанню ўсё павінна быць здзвінута», г. зн. усе азімыя і яравыя павінны быць звезены з поля. Восень ужо добра заявіла пра сябе: «На Узвіжанне халат з плеч, а кажух на плечы». Гэта апошняе свята, якое канчаткова развітваецца з цяплом. *Ключы* ад лета — у шызай галачкі, якая, адлятаючы ў гэты дзень у *вырай*, замыкае яго і забірае з сабою ключы. На У. «сонца дзвігаецца», *змеі* папаўзлі, «бочку з агуркамі дзвігалі» і нават «бацюшка ў цэркві дзвіжацца». Акрамя таго, да гэтага дня былі прымеркаваныя характэрныя для пераломных момантаў года ачышчальныя захады: вымяталі істопку, не чапалі зямлі, каб не поўзалі *краты*. Існавала павер’е, што на У., як і на Дабравешчанне (*Благавешчанне*), *Вялікдзень*, *Купалле*, сонца купаецца, грае, «здзвігаецца», г. зн. мяняецца ў колерах (становіцца *сінім, чырвоным,* зялёным) або тры разы здрыгваецца, як бы падскоквае.

Апрача адлёту птушак у прыродзе існавала яшчэ адно «здзвіжанне» — з нораў выпаўзалі ўсе змеі і збіраліся разам, каб адправіцца на зімовы сон да вясны: «Дзвіжанне — гадзюкі здвігаюцца ў кучу». Першы вясновы і апошні восенькі змяіныя ўкусы лічыліся самымі небяспечнымі. Баяліся таксама капаць зямлю, бо лічылі, што адтуль можа выпаўзці гад і ўджаліць. Аднак змяю, якая ўджаліць чалавека або жывёліну ў гэты дзень, астатнія змеі не прымаюць у свой

вырай, і яна замярзае самотнай або хаваецца на даржніках і ў лес ніколі не вяртаецца. Каб пазбавіцца назаўсёды змяіных укусаў, трэба было ўдзень на У. легчы і паспаць, уратавальным ад укусаў лічылася і проста сузіранне змяінага ключа. Забаранялася таксама на У. стаяць у садзе. Верылі, што змеі па адной запаўзаюць на дрэвы па яблыкі і, падаючы адтуль, могуць уджаліць. На У. асцерагаліся хадзіць у лес, каб не палохаць звяроў, якія ў гэты дзень шукаюць сабе норы на зіму. Але разам з тым У. на Палессі было першым днём агульнага збірання журавін.

Такім чынам, у гадавым коле У. вылучаецца як дзень шляху ў вырай птушак і змей (а з імі і *душаў* продкаў), як мяжа лета і зімы. Узвіжанскі матыў крыжа як бы дубляваўся праз арніта– і тэрыяморфны коды: птушкі і змеі пачыналі займаць належнае ім месца ў структуры Сусветнага дрэва — у кароне і карэннях. Рух іх ад гарызанталі зямлі ўніз і ўверх пазначаў усё той жа крыж.

Легенды пра сыход змей на У. пашыраны ў беларускім фальклоры. На чале змяінага шэсця заўсёды выступае Цар–змей, за ім — незлічоныя падданыя–паўзуны (гл. таксама *Жалгіун–Каралюс*). «Цар» вылучаецца сярод усіх сваёй велічынёй, залатой каронай і луской з серабрыстым і залатым адлівам. Шэсце рухаецца па непраходных для чалавека мясцінах, і калі раптам камусьці здаралася сустрэцца са змяіным «выраем», то варта было рассцяліць перад Царом абрус з хлебам–соллю і пакланіцца да зямлі, як той, прапаўзаючы праз абрус, у падзяку скідаў з кароны залаты ражок. Залатую карону можна было здабыць, калі на досвітку, сустрэўшы ў лесе змяіны ключ, ударыць па ім толькі адзін раз «папліскаю». Цар–змей скіне сваю карону. Тады трэба было яе хуценька схапіць і як мага хутчэй уцякаць, не азіраючыся. Уладальнік такога ражка набываў незвычайную мудрасць і праніклівасць, здольнасць угадваць чужыя думкі, выходзіць з самых цяжкіх абставін; на яго таксама не дзейнічаў змяіны яд. З дапамогай залатой кароны змяінага Цара можна было здымаць усе замкі і засаўкі, чым карысталіся злодзеі.

На У. «купюцца» ў патаемным месцы *чэрці*, таму засцерагаліся, каб гэтыя нячысцікі не абралі для свайго зімовішча чый–небудзь дом.

Калі сёлета ў хаце быў *нябожчык*, то ад *Вялікадня* да У. не елі *часныку*, разгаўляліся ім толькі на У., чым і тлумачылі адну з назваў гэтага свята — Часнэйка.

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1992, С. 165—166; *Валодзіна Т. В.* Беларускі земляробчы каляндар: Саракі—Узвіжанне // Весці АН Беларусі: Сер. гуман. навук. 1996. № 3. С. 87—91; Гавораць чарнобыльцы. Мн., 1994. С. 90, 213; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 528—532.

Т. Валодзіна, У. Васілевіч, С. Санько

УСПЕ́ННЕ БОЖАЙ МА́ЦІ, Успле́нне, Спле́нне, Багародзіца, Пе́ршая (Большая, Вялі́кая) Прачы́стая, Аспажа́, (Вялі́кая) Спажа́, Гаспажа́, Зялёная, Зе́льная (28 жніўня н. ст.). Дзень смерці Божай Маці і ўзяцце яе на *неба*. Свята асабліва шануецца ў нашым краі. У гонар яго на Беларусі асвечаны шматлікія храмы (напрыклад, Успенскі сабор у Жыровічах, у Смаленску і іншых месцах).

Царкоўную назву «Успенне» ў народзе тлумачылі тым, што да гэтага дня спеюць розныя плады. Прачыстая была сапраўдным святам ўраджаю, падводзіла вынік працы селяніна: «Свята Прачыста — поле ўрачыста». З асаблівай жа пашанай казалі пра новы хлеб: «Прачыстая прынясе хлеба чыстага», «Спажа —

хлеба дзяжа». На Прачыстую ў цэрквах асвячалі новы хлеб, розную зеляніну, гародніну. Асвяціўшы жыта, перамешвалі яго з астатнім і адкладвалі да наступнае сяўбы, каб новае збожжа добра расло. На Случчыне сустракалася такое павер'е: калі каго даймае асот, яго сцябліну трэба ўвязаць у букет, пасвяціць, прывезці назад і на полі пасадзіць, то ён ужо не будзе расці. Калі каму ўдавалася да свята не толькі паспець сабраць збожжа, але і пачаць заворваць, то таму хлебаробу гэта павінна было прынесці ў будучым большы ўраджай: «Да святка араць — лішнюю капу нажаць». Пра подых восені паведамлялася: «Прыйшла Прачыстая — зусім паціснула». Адразу пасля свята пачыналася сяўба азіміны, і гаспадар мусіў быць падрыхтаваны: «Успленне — ці гатова насенне?» На Палессі пачыналі капаць бульбу: «Успленне — цягні бульбу за карэнне».

Часам у народзе назва гэтага свята ўдакладнялася: Вялікая, Большая або Першая Прачыстая, бо існавала яшчэ Малая, Меншая, Другая Прачыстая (21 верасня), пад якой меўся на ўвазе дзень Ражства Божай Маці. Абодва гэтыя святы звязваліся адно з адным у вуснай паэзіі: «Больша Прачыста снапкі падаець, Менша Прачыста снапкі складаець», г. зн. калі на першае свята гаспадар павінен быў звезці збожжа з поля, то на другое — ураджай павінен быць складзены ў гумне.

***Літ*.:** Беларускі народны каляндар. Мн., 1992. С. 148—151; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 513—515.

У. Васілевіч

УСХОД СОНЦА, тэмпаральна даволі размыты адрэзак часу, звязаны з падыманнем *Сонца* над небасхілам. У беларускай міфапаэтычнай традыцыі семіятычна значнымі станавіліся як непасрэдна з'яўленне сонечнай кулі з–за рысы небакраю, так і невялікі адрэзак часу, які гэтаму папярэднічаў. Рытуальныя захады, што адной з вызначальных характарыстык мелі замацаванасць за часам «да свету», накіроўваліся як на знішчэнне старога і небяспечнага — на *Благавешчанне* і *Чысты чацвер* — да У. с. адбываліся шматлікія рытуалы, скіраваныя на вынішчэнне з хаты шкодных казурак: вымяталі хату, прымушалі дзяцей голымі аббягаць дом, перакідвалі праз страху кавалак лёду ды інш.: «як у *Каляды* працаваў, да ўсходу на Рашчапенне на парозе пасеч дзеркача, каб «пасеч» грахі»; так і на заклінанне будучых поспехаў — да Сонца пачыналі снаваць, каб, як Сонца грае, так і ткалася граючы; на Ражство ішлі і трэслі калёсы, каб добра несліся куры, на *Саракі* прыносілі з чужой дрывотні трэскі і падкладвалі ў сваю *печ*, каб знаходзіць гнёзды; да Сонца збіралі лекавыя зёлкі на Яна; на *Купалле* адкашвалі тры разы травы са словамі: «Дай, божа, спор су ўсіх трох поль» і клалі яе коням. Існавалі рытуалы і з папераджальнай семантыкай — на першую куццю жанчыны да свету хавалі *верацёны*, каб не бачыць іх на свята, бо ў адваротным выпадку верацяно летам стане змяёю–вераценіцай.

Да ўсходу Сонца прымеркавана найбольшая колькасць народных медычных рытуалаў (гл. тэкст замовы: «А ў нядзельку раненька, яшчэ і сонца не ўсходзіць, сам Госпад па небу ходзіць, за сабою тры кролікі водзіць... з вока боль знімае»).

Аднак у той жа час прамежак да ўсходу Сонца належаў і да панавання іншасвету, што ўвасобілася ў павер'ях пра *русалак*, якія *голымі* танцуюць да ўсходу Сонца ў *жыце*, пра чарадзеяў, якія да ўсходу ўбівалі ў жыта асінавыя калкі, каб былі пустыя каласы. У чарадзейных казках

адмыслова адзначаецца: «Даў бог дзень, ён заснуў, гэты Паганы Кашчэй», г. зн. страціў магчымасць да актыўных паводзінаў у «гэтым свеце».

Усход Сонца на святы, замацаваныя за днямі сонцаваротаў і сонцастаянняў, вызначаўся своеасаблівым граннем, пераліваннем празнымі колерамі. Гл. таксама *Заход Сонца.*

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 576—578; Замовы. Мн., 1992. С. 510; Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 236; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 272; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–паляшукоў. Мн., 1930. С. 49, 100; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973. С. 545; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1887. Т. 1. С. 145.

Т. Валодзіна

УСЯСЛА́Ў БРАЧЫСЛА́ВІЧ, Усяслаў Чарадзей (блізу 1029—1101), полацкі князь з роду Рагвалодавічаў, які вёў упартую барацьбу супраць кіеўскіх князёў Яраславічаў. У 1067 г. паміж імі адбылася вядомая бітва на рацэ Нямізе. Паколькі Яраславічы не змаглі перамагчы, яны запрасілі Усяслава на перамовы блізу Ршы (рака каля Смаленска), пакляўшыся ў яго бяспецы і цалаваўшы на гэта крыж. Але клятву не стрымалі, і амаль на год Усяслаў трапіў у кіеўскі палон. У 1068 г. у выніку паўстання кіяўлянаў на сем месяцаў Усяслаў Брачыславіч зрабіўся вялікім кіеўскім князем. Потым мусіў збегчы ў Полацак, дзе да канца свайго жыцця працягваў змагацца з Кіевам. Лічыцца, што ён падтрымліваў паганскія звычаі і нездарма быў празваны Чарадзеем. Але адначасова ён вядомы і як будаўнік полацкай Сафіі, на яго баку былі хрысціянскія герархі, напрыклад Антоній Пячорскі, падчас кіеўскага паўстання. Вобраз Усяслава Чарадзея вельмі ўражваў яго сучаснікаў, з яго постаццю звязаны вялікі комплекс паданняў пра яго звышнатуральныя здольнасці, якія адлюстроўваюць ровень развіцця тагачаснай духоўнай культуры. Часткі гэтых паданняў трапілі ў розныя па жанры і накіраванасці творы перыяду Кіеўскай Русі. Шмат увагі У. аддае Нікан, аўтар «Аповесці мінулых гадоў». Як аднаго з найбольш вядомых князёў апісвае Чарадзея і аўтар «Слова пра паход Ігаравы». Гэтага полацкага князя добра ведае і былінны эпас пад імем Волха Усяславіча, а магчыма, і пад імем князя Вальгі. Спалучаючы звесткі з усіх крыніц, мы аднаўляем не толькі гістарычную біяграфію князя У., але і звязаныя з ёй міфалагічныя сюжэты.

Усе крыніцы найбольшую ўвагу звяртаюць на тры моманты, звязаныя з вобразам князя У. Чарадзея: а) яго звышнатуральнае нараджэнне і сувязь з паганскім святарствам і паганскай культавай практыкай; б) падкрэсліваецца яго сувязь з *ноччу* і рознымі невераgоднымі прыроднымі з'явамі, ён *пярэваарацень* — можа абарочвацца ў розных звяроў і найперш у *воўка*; в) тым ці іншым чынам апісваецца барацьба У. за кіеўскі пасад.

Летапіс адзначае, што маці нарадзіла У. «ад валхвавання». Акрамя гэтага, Усяслаў, як упэўнены летапісец, нарадзіўся з нейкім «язвенам» на галаве, і *валхвы* параілі маці навязаць яго на будучага князя, каб ён насіў яго да смерці. Далей летапіс тлумачыць: «І носіць яго на сабе Усяслаў, з–за таго і не літасцівы ён на кровапраліцце». Даследнікі амаль адзінадушна пагаджаюцца, што «язвено» — гэта рэшткі плацэнты (зародкавай абалонкі), адсюль і выслоўе «нарадзіўся ў сарочцы». «Слова пра паход Ігаравы» сцвярджае, што У. меў «вешчую душу ў дзёрзкім целе». Слова «вешчы» з'яўляецца адной з галоўных

характарыстык *валхвоў* — славянскага паганскага святарства ва ўсіх крыніцах (параўн. назву часткі паганскіх святароў — вешчуны і мянушку кіеўскага князя Алега — Вешчы). У былінах найчасцей У. называюць Волхам Усяславічам. Імя «Волх» узнікла ад першапачатковага «Волхв» і па гучанні карэлюецца са словам «воўк», той жывёлы, у якую часцей за ўсё ператвараецца У. Быліна таксама раскрывае таямніцу нараджэння У. менавіта з пункту гледжання славянскіх паганскіх уяўленняў: маці нарадзіла У. ад *змея*. Цікава, што цяпер мы звязваем з гэтым нататку пад 1028 г. у «Аповесці»: «Знаменне ў выглядзе змея з'явілася ў небе, такім чынам, што бачна яно было па ўсёй зямлі». Сучасныя даследнікі мяркуюць, што гаворка можа ісці аб вельмі і вельмі рэдкай з'яве ў нашых шыротах — палярным ззянні. Дарэчы, на наступны год адносяць і прыкладную дату нараджэння У. Чарадзея. Нейкае паданне аб змеі (мабыць, таксама звязанае з прыроднаю з'яваю) і з'яўленне валхва прыводзіць «Аповесць» і надалей пад 1091 г.: «Зваліўся вельмі вялікі змей з неба, і жахнуліся ўсе людзі. У гэты ж час грукнула так, што шмат людзей пачула. У гэты ж год волхв з'явіўся ў Растове і неўзабаве загінуў». У быліне прырода таксама адгукаецца на нараджэнне Волха Усяславіча: на небе адначасова ўзышоў новы маладзік, задрыжэла сыра зямля, скаланулася мора, кінуліся ў жаху ў розныя бакі птушкі, звяры і рыбы.

Яшчэ адной адметнай рысай вобраза У. Чарадзея стала яго здольнасць абарочвацца ў розных звяроў і птушак. Быліна сведчыць, што гэта была яго галоўная навука. Аўтары дайшоўшых да нас твораў адзінадушна пагаджаюцца, што менавіта дзякуючы атрыманай навуцы валхвавання, сваім здольнасцям пярэваратня У. вельмі хутка рухаўся ў паходах, ведаў пра планы ворага, неспадзявана з'яўляўся перад ім, ды і кіеўскі пасад ён захапіў «клюкамі» — хітрасцю і падманам, што таксама можа сведчыць пра асэнсаванне аўтарам выкарыстання князем магічнай практыкі. Адначасова заўсёды актуалізуецца яго сувязь з ноччу і маладзіком. Аўтар «Слова пра паход Ігаравы» захапляецца У., які кіруе людзьмі і гарадамі, а «сам уначы ваўком шныраў: з Кіева дабягаў да Цьмутаракані, вялікаму Хорсу воўкам шлях пераймаў» (Хорса лічаць адным з багоў сонца ў славянаў часоў Кіеўскай Русі, магчыма, гэта адлюстраванне іранскіх уплываў; але параўн. беларускае павер'е, што з'яўленне ваўка на шляху прадказвае ўдачу, што дае магчымасць па–іншаму паглядзець на прынятыя інтэрпрэтацыі гэтага месца са «Слова»). Таксама лютым зверам у поўнач ён збег з Кіева, «д'ябламі ахоплены ў начной імгле». На думку Р. Якабсона, летапіс таксама ведае матыў пярэваратня. Тое, што У. нарадзіўся з язвенам, для сучаснікаў ужо сведчыла, што ён — *ваўкалака*. Рэшткі падобных уяўленняў доўгі час захоўваліся ў розных славянскіх народаў. Адсюль і згадкі на нялітасцівасць У. на кровапраліцце, адтаго нават маці ў быліне здрыганулася пры яго нараджэнні. Менавіта з У. летапіс звязвае розныя тагачасныя прыродныя катаклізмы. У 1065 г. адзначана некалькі розных з'яваў, якія, на думку летапісца, прадракалі міжусобіцы і вялікае праліцце крыві. Адным з гэтых знаменняў было сонца, якое «змянілася і не было светлым, але было як маладзік, аб такім сонцы нявежы [паганцы.— *А. П.*] гавораць, што яно аб'едзена». У розных славянскіх народаў існавала думка, што менавіта ваўкалакі з'ядаюць сонца. Адразу пасля гэтага летапіс пачынае

апавяданне пра вайну з У. Іншая з'ява занатаваная пад 1063 г.: «У Ноўгарадзе Волхаў цек у адваротным накірунку 5 дзён. Знаменне ж гэтае было нядобрае, бо на чацверты год папаліў Усяслаў горад». Гэтым разам знаменне наўпрост звязана з Усяславам. Цалкам магчыма, што тут мы маем справу не з сапраўднымі падзеямі, а з міфамі вуснай традыцыі, якія потым былі асэнсаваныя як прадвесце Усяслававых паходаў. Дарэчы, здольнасці пярэваратніцтва прыпісваліся і іншым князям, хоць і значна радзей. Так, у «Слове пра паход Ігаравы» сам Ігар збягае з палону пад выглядам розных звяроў.

Але калі назіраць за ўсімі апісаннямі дзейнасці У., можна ўбачыць, што ўсіх аўтараў галоўным чынам цікавіў адзін момант яго біяграфіі: нелагічнае заняцце ім знянацку кіеўскага пасаду. Безумоўна, што гэта ўмацавала стаўленне да яго як да звышнатуральнай асобы. У «Слове пра паход Ігаравы» прыход У. да ўлады ў Кіеве апісаны ў традыцыях славянскага паганства: «Ён кідае жэрабя аб дзявіцы сабе любай» і дастае дзідай вялікакняскі пасад. З гэтым можна параўнаць, напрыклад, вядомы казачны сюжэт пра героя, які з дапамогаю казачнага каня даскочыў да царэўны ў цераме і потым сам зрабіўся царом. На думку шматлікіх даследнікаў, быліна пра Волха Усяславіча таксама звязана з падзеямі паўстання 1068 г. у Кіеве.

Але не толькі паганскія паданні былі звязаны з постаццю У. Чарадзея. Вядома, што У. падтрымліваў ігумен Кіева–Пячорскай лаўры Антоній Пячорскі, з якім меў дачыненні і аўтар «Аповесці мінулых гадоў» Нікан. Кіеўскі князь Ізяслаў, скінуты паўстанцамі ў 1068 г., збег у Польшчу і вяртаўся з польскімі войскамі. Таму ён прыхільна ставіўся да рымскага варыянта хрысціянскага веравызнання, нават заклаў манастыр. Можна меркаваць, што У. падтрымліваў менавіта візантыйскі абрад і мясцовае хрысціянскае духавенства. Нездарма ў яго часы была пабудавана полацкая Сафія. Аб прыхільнасці да яго мясцовага, у тым ліку і кіеўскага, духавенства сведчыць змешчаная летапісцам пасля апісання падзеяў паўстання 1068 г. павучальная хрысціянская гісторыя. На думку летапісца, Бог паказаў магутнасць хрысціянскага крыжа ў павучэнне ўсёй зямлі рускай, каб ніхто не мог пераступаць клятву на крыжы і крыжацалаванне, як гэта зрабіў князь Ізяслаў Яраславіч, падманам схапіўшы У.: «З–за гэтага навёў Бог паганых [полаўцаў. — *А. П.*], У. ж узапраўды вызваліў крыж пачэсны! Бо ў дзень Узвіжання У., уздыхнуўшы, сказаў: «О крыж пачэсны! Як я верыў у цябе, ты і вызваліў мяне з гэтай цямніцы!» У «Слове пра паход Ігаравы» У. звоніць полацкая Сафія, якую ён чуе ў Кіеве. Нават у быліне менавіта Волх Усяславіч выратоўвае божыя цэрквы.

Можна адзначыць, што ўсе творы, якія дайшлі да нас, выкарысталі ў апісанні вобраза князя У. Полацкага частку вусных міфалагічных народных паданняў. Вобраз У. Чарадзея ўвабраў у сябе добра бачныя рысы ідэальнага князя з сакралізаванай уладай паводле ўяўленняў паганскай рэлігіі (гл. *Сакральная ўлада*).

Літ.: *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 92—98; *Тарасаў С. В.* Чарадзей сёмага веку Траяна: Усяслаў Полацкі. Мн., 1991; *Югов А. К.* Образ князя–волшебника и некоторые спорные места в «Слове о полку Игореве» // Труды отдела древнерусской литературы АН СССР. 1955. Т. XI; *Jacobson R., Szeftel M.* The Vseslav Epos // Selected Writing. Vol. IV. 1966.

А. Прохараў

ФАЛІ́ЧНЫ КУЛЬТ, у шырокім разуменні — пакланенне сілам плоднасці. Фармаванне дадзенага культу храналагічна прымеркавана да пачатковых працэсаў асэнсавання і ўсведамлення прыроды, чалавека як пачаткова залежных адзін ад аднаго жаночага і мужчынскага пачаткаў. З цягам часу мужчынскі пачатак стаў дамінавальным, выніковым чыннікам чаго сталася развіццё традыцыйнай і ў цэлым культуры па мужчынскім тыпе, а таксама стварэнне фалічнай культуры, культуры фаласа.

Фізічныя з'явы апладнення, выніковыя новым ураджаем, прыплодам, нашчадкамі — г. зн. працягам жыцця, таямнічыя па прычыне сваёй закрытасці, на матэрыяльна–фізічным роўні не маглі быць вытлумачаны, і чалавек быў сведкам выніку. Назіранні за канкрэтнымі рэальнымі фізічнымі дзеяннямі, анатамічнымі сведчаннямі пачаткова маглі быць вытлумачаныя і асэнсаваныя толькі на роўні псіхалагічна–ментальнай дзейнасці індывіда, што і прывяло да складвання пачаткаў Ф. к. У аснове яго ляжыць усведамленне плоднасці як стыхійнай прыроднай сілы з адрознай выніковасцю. Паступова ўяўленні аб магчымасці ўплываць на сілы плоднасці пры дапамозе адпаведных дзеянняў шляхам пакланення ім і ўшанавання склаліся ў фаласацэнтрычную карціну сусвету. Зборным сімвалам плоднасці стала адлюстраванне эрэгаванага фаласа. Ф. к. — адзін з тых нешматлікіх культаў, якія прадвызначалі наступнае развіццё супольнасці, а ў выніку — цывілізацыі.

У беларускай традыцыйнай культуры прысутнасць фалічнага светапогляду захавалася на розных роўнях матэрыяльнай і культурнай жыццядзейнасці. У матэрыяльнай сферы назіраецца выразна акрэслены падзел на мужчынскія і жаночыя галіны дзейнасці, прылады працы. У фальклоры Ф. к. асабліва яскрава і выразна праяўляецца ў абрадавых комплексах, звязаных са стрыжнявымі, пераломнымі момантамі ў жыцці прыроды і чалавека — з зімовым і летнім сонцастаяннямі, калядный і купальскай абраднасці. У сямейна–абрадавым комплексе Ф. к. шырока рэпрэзентаваны ў вясельным і радзінным (хрэсьбінным) цыклах, а таксама ў казках, загадках, народнай фразеалогіі.

У калядным абрадным комплексе Ф. к. прысутнічае ў зімовым ігрышчы моладзі «Жаніцьба Цярэшкі», у калядных гаданнях. Ф. к. уласцівы таксама і цыклу масленічнай абраднасці, што праяўляецца ў звычаях «прывязвання калодкі» і ўскосна — абліванне *вадой*. Прывязванне калодкі, неабходнасць выкупу дзеля таго, каб зняць яе, а за гэтым і здыманне яе — таксама (у шэрагу існуючых тлумачэнняў дадзенага звычаю) і працэс ачышчэння несямейнай моладзі, перавод яе ў статус, які сведчыў пра магчымасць і неабходнасць шлюбавання яе, «развязванне» сіл

плоднасці. Скрозь пранізвае Ф. к. купальскі цыкл. Тэмпаральна ён ахоплівае межы ад моманту выбару месца для вогнішча і заканчваецца этапамі абмывання *расой* і назіраннем, «як сонца грае». Выразна прасочваецца Ф. к. у цыкле жніўнай абраднасці. Фалічнымі сімваламі тут выступаюць зажынкавы, а найчасцей — дажынкавы *сноп*, *барада*. Разам з фітаморфным сімвалічным увасабленнем фалічная светапогляднасць аформілася ў жніўным комплексе і ў зааморфным выглядзе, напрыклад, у некаторых раёнах Беларусі апошнюю дажынкавую жменю каласоў, якія пакідаліся на палетку, — «бараду» — называлі *зайцам*, адпаведна разыгрываўся працэс «лавіць зайца» («бараду»). І «лавіла» яго жняя спрытнейшая — маладзейшая. У восеньскім цыкле Ф. к. звязаны са святам Пакроваў, што адлюстравалася ў народнай фразеалогіі, а таксама ў *варожбах*. Прысутнасць Ф. к. — арганічная ўласцівасць вясельнай абраднасці. Тыповым у гэтым плане з'яўляецца каравайны комплекс, што прасочваецца ў форме і змесце яго ўпрыгожвання («шышачкі»), у характары працэсу і персаналіях тых, хто «содзіць» *каравай* у *печ*, у выпяканні іншага абрадавага печыва, якое па форме нагадвае фалічную. У ліку іншых характэрных сведчанняў можна назваць этапы выкупу нявесты, пасад, «разуванне» маладога ды інш. Ф. к. — неадлучная асаблівасць радзіннай (хрэсьбіннай) абраднасці. На прыкладзе радзіннай паэзіі гэта праяўляецца ў вобразе «каваля, які скаваў дзіця», — бацькі навародка.

Ф. к. у беларускай традыцыйнай культуры мае класічныя фітаморфнае (*дуб*, *елка*), зааморфнае (*заяц*, *мядзведзь*), арнітаморфнае (*журавель*, *певень*), антрапаморфнае (*каваль*), прадметна–рэчыўнае (*таўкач*, чаўнок) увасабленні. З рознай ступенню захаванасці Ф. к. функцыянуе і на сучасным этапе (у канцы 80–ых гг. даводзілася занатоўваць на Крупшчыне вельмі цікавае і надзвычай ёмістае замаўленне гаспадарчага характару на ўраджай агуркоў, якое прамаўлялася пры высяванні насення: «Колькі на свеце х...коў, каб столькі было гуркоў!»).

Літ.: *Зеленин Д. К.* Тотемы–деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937; *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. М., 1979; Славянскія культуры: Гістарычны вопыт і сучасныя праблемы. Мн., 1996. С. 263—264; *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 1, 2.

А. Цітавец

ФАРТУ́Х, хварту́х, неабходная частка беларускага строю жанчын усіх узростаў у святочным і штодзённым жыцці. Як сведчыць большасць этнаграфічных запісаў, Ф., як і панёву, дзяўчаты пачыналі насіць з дасягненнем паўналецця, якое ў першую чаргу сведчыла пра наступленне полавай спеласці. Таму з Ф. звязвалася цэлая сістэма прадпісанняў этыкету і шэраг вераванняў матрыманіяльнага кшталту: калі *дарогай* развяжацца пярэднік — муж здрадзіў, страта Ф. атаясамлівалася са стратай дзявоцкай цноты, вывешаны ў вакне чырвоны Ф. казаў, што тут жыве «чэсная» нявеста.

У першую чаргу праз генітальную аднесенасць сімволіка Ф. замяшчала ідэю жанчыны, ідэю нараджэння — у Ф. кідалі чарапкі, каб бясплодныя жанчыны маглі зацяжарыць; ім выціралі сурочаных дзетак і да т. п. Жыццядайная сімволіка Ф. з усімі адценнямі ўрадлівасці і плоднасці абумовіла выкарыстанне яго ў

земляробстве і жывёлагадоўлі: з Ф. сеялі *грэчку*, падсцілалі яго пад ногі *карове* перад першым выганам у поле. У вясельнай абраднасці Ф. сімвалізаваў пераемнасць, працяг *роду* — пры сустрэчы нявесты маці рассцілала свой Ф., каб тая на яго наступіла. Мела пэўны сэнс і наяўнасць абарончага арнаменту па нізе Ф.

Ізаморфнасць Ф. і *пояса* як *кола магічнага* актуалізуе апатрапеічныя якасці гэтай часткі строю — параўн. неабходнасць Ф. для цяжарнай жанчыны, «каб дзіця прымаўкі не баялася», надзяванне двух Ф., калі даводзілася прысутнічаць пры пахаванні. Ф., як і *ручнікамі*, на Беларусі здаўна абвязвалі надмагільныя *крыжы*. Так, Ф. акрэслівае і замацоўвае мяжу паміж бачным і нябачным светамі, узаемадачыненні якіх рэгуляваліся колам–*абярэгам*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 129—133.

Т. Валодзіна

ФЛОР І ЛАЎР, святыя, што ўшаноўваліся ў народзе як заступнікі *коней*. Гэты дзень (31 жніўня н. ст.) называлі «конскім святам». На конях не працавалі, не запрагалі іх, не путалі, выказваючы тым самым падзяку сваім надзейным памочнікам. Жанчыны пяклі ляпёшкі, меншыя за чайныя сподачкі, і называлі іх «капытамі». Здаралася, што разам з *забаронамі* араць на конях забаранялася таксама жанчынам ткаць. У асобных вёсках дзень Ф. і. Л. лічыўся прысвяткам *пастухоў*. У гонар святых Ф. і Л. у гэты дзень служылі набажэнствы.

Літ.: *Васілевіч Ул.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 45; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 516.

У. Васілевіч

ФРАНЦУ́ЗЫ, у беларускім фальклоры маюцца на ўвазе войскі Напалеона Банапарта ў 1812 годзе. Шырока вядомыя назвы археалагічных помнікаў — Французская гара, Французскія магілы, Французскі склад, Французы, Магіла французскага генерала. Пра многія гарадзішчы з назвамі накшталт «Французская гара» ў паданнях гаворыцца, што ў 1812 годзе на гэтым месцы былі пабіты Ф. у час абеду або вячэры, ці што гару нанасілі Ф. *шапкамі* (ботамі). Курганы пад назвамі «Французскія магілы» і да таго падобнымі ў народным уяўленні звязваюцца з магіламі Ф. З Ф. зніталаваны і шэраг паданняў пра закапаныя або затопленыя *скарбы*. Такія скарбы часта называюцца таксама «крамлёўскімі» (вывезенымі Ф. з Маскоўскага крамля). Паводле паданняў, гэтыя скарбы закапаныя пад пэўнымі *камянямі*, *дрэвамі*, каменнымі *крыжамі* або затопленыя ў невялічкіх *азёрах*. Блізу в. Мехаўка на Койданаўшчыне, паводле падання, каля грэблі Ф. зарылі бочку *золата*. Ёсць таксама назвы Французская дарога, Французская грэбля ды інш. З Ф. звязаны паданні аб многіх культавых камянях. На камені блізу в. Бертаўшчына Міёрскага р–на нібыта абедалі Ф. Пра камень блізу в. Вярэйцы Асіповіцкага р–на расказваюць, што ў гэтай мясцовасці праходзіў французскі генерал з войскам. Ён заўважыў камень, ударыў яго шабляй і сказаў: калі камень разаб'ецца, то быць яму ў Маскве. Ад удару камень расшчапіўся на 12 частак, і ў памяць пра гэта генерал загадаў выбіць знакі. На беразе воз. Сялява (Крупскі р–н) ёсць тры каменныя крыжы — Макараўскі, Майсееўскі і Скарпіён. Паводле падання, пад першымі двума пахаваныя рускія палкаводцы, а

пад крыжам Скарпіён — французскі генерал.

Літ.: *Віцьбіч Юрка*. Плыве з–пад Святое Гары Нёман. Мн., 1995; *Дучыц Л. У*. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—28; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 251, 254, 308, 328; *Цітавец А. В*. Ідэйна–эстэтычная агульнасць славянскіх гістарычных паданняў пра барацьбу з іншаземнымі захопнікамі // Славяне: адзінства і мнагастайнасць: Тэзісы дакладаў і паведамленняў. Міжнародная канферэнцыя. 14—27 мая 1990 г. Мн., 1990. С. 90—91.

Л. Дучыц

ХАБЁР, цар усіх *ракаў*, які вылучаўся сярод падпарадкаваных яму ракаў тым, што меў залатыя клюшні і вочы. У *чарадзейнай казцы* выступае як чароўны памочнік галоўнага героя, які загадвае ракам знайсці ў моры згублены пярсцёнак.

Літ.: Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971.

С. Санько

ХАЛЕ́РА, дэманалагічная постаць *хваробы*. З прычыны яе пашыранасці, як і іншай немачы (*воспы, ліхаманкі, чумы*), у народзе ствараліся разнастайныя мясцовыя ўяўленні персаніфікаванага вобраза Х. Яе малявалі то халоднай прыгажуняй, якая махае з–за могільніка на сяло чырвонай ці чорнай *хусткай*, ад таго людзі і мруць, як мухі; то прыгожай, белай, як малако, дзяўчынай, апранутай ва ўсё *белае*; то жахлівай жанчынай з доўгімі светлымі *валасамі* і бліскучымі *вачыма*, якая найчасцей увесну раскідвае на вялікую адлегласць зерне хваробы, вымаючы яго з невычэрпнага кошыка і прымешваючы да агароднага насення, і тое робіцца заражанае; то высокай худой кабецінай, *сіняй*, нібы пуп, прыбранай ва ўсё *чорнае*; то чорнай страшэнна брыдкай *бабай*, злепленай нібы з імглы, — дзе яна пройдзе, там народ адразу пачынае паміраць; то жанчынай на каровіных нагах, якая раз'язджае на тройцы вараных коней і любіць нюхаць тытунь; то ў выглядзе худога чалавека ці жывёлы, што, ходзячы ўначы па хатах, атручвае квас і іншае пітво, пакінутае непрыкрытым; то паўстае беднай жанчынай, якая просіцца, каб яе падвезлі, а даехаўшы да вёскі, косіць старых і малых. Х. мае здольнасць хадзіць па вадзе, заражаючы яе. Нездарма ў народзе казалі: «У халеру і жаба не квакне». Існавала павер'е, што калі першага, хто захварэў на Х., пахаваць жыўцом, то разам з хворым пахаваецца і сама хвароба. Злосныя *сабакі* могуць не ўпусціць Х. у двор. Каб яна не прабралася ў вёску, стараліся нікога і нічога не прапускаць, раскладаючы на дарозе *агонь*, здабыты трэннем дрэва аб дрэва. Такі ахоўны агонь павінны быў гарэць дзень і ноч. У якасці абярэга ўжывалі і ручнікі–*абыдзённікі*, напрадзеныя і вытканыя за адну ноч: іх закопвалі па абодвух баках вёскі і на тым месцы ставілі *крыж*.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 194—197; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлению белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2—3. С. 34—35; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 270; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 269; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 145; *Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materjały antropologiczno–archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. T. 1. S. 171.

У. Васілевіч

ХАМУ́Т, элемент конскай вупражы. Значнае месца ў сімвалізацыі Х. займае яго форма — круглая, замкнёная, полая прастора. Гэта спрыяла замацаванню за Х. устойлівай генітальнай характарыстыкі (параўн. фалічную сімволіку *каня*). Прадзяванне праз Х. у народнай традыцыі стасавалася з новым нараджэннем, адраджэннем, і таму гэты прадмет знайшоў шырокае выкарыстанне ў народнай медыцыне. Х., пажадана толькі што зняты з потнага каня, надзявалі на спалоханае дзіця, клаліся *галавой* у Х. пры прыступах *ліхаманкі*. Адзяванне Х. «нячэснай» нявесце таксама мела асновай абыгранне яго вонкавага выгляду, няцэльнасці, якая ў абрадавай свядомасці спалучалася з «няцэльнасцю» дзяўчыны, што страціла дзявоцкасць. З Х. звязаныя і *варожбы* дзяўчат: дзве з іх трымалі Х., а трэцяя з завязанымі вачыма імкнулася трапіць у яго галавой, што прадказвала хуткае замужжа.

У шэрагу рытуалаў Х. выступае ў якасці інфармацыйнага канала, які забяспечвае сувязь паміж жыццём і *смерцю*, паміж людзьмі і *чараўнікамі*. Х. адзявалі, каб пабачыць *чарцей*, каб абярнуцца ў *ваўкалака*. Гледзячы праз Х., верылі ў магчымасць пабачыць *душы* продкаў, якія збіраліся на «дзядоўскую» вячэру. Надзяванне Х. лічылася апошнім сродкам набліжэння смерці чарадзею і палягчэння ягоных пакутаў. Навылётная адтуліна Х. у гэтым выпадку прыпадабнялася дзірцы ў посудзе (гл. *Гаршчок*) ці ўзнятай дошцы ў столі, якія «ўцягвалі» ў сябе грэшную душу. Відавочна, той, хто надзяваў Х. ці глядзеў праз яго, умоўна браў на сябе ролю прадстаўніка таго свету, уступаў з ім у кантакт або адкрываў доступ таму ў справы чалавека, да прыкладу насылаў *хваробу*.

Ускладаць на сябе Х. у *сне* азначала бяду, турботы, клопаты, а надзяваць на каня — хуткае падарожжа.

Слова «хамут» ужывалася ў якасці зневажальнага («Дурны як хамут!», «Хамут ты!»).

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 92—96; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 173—174, 213.

Т. Валодзіна

ХАПУ́Н, міфічная істота, якою страшылі маленькіх дзяцей. Яго ўяўлялі невялічкім скурчаным дзядком з доўгай сівою *барадою* і з вялікай, большай за яго самога, торбаю. Х. лётае па *паветры*, выглядаючы капрызлівых дзяцей, што не слухаюцца старэйшых. Падпільнаваўшы, калі такое дзіця адышлося далей ад дому, ён хапае яго і саджае ў сваю торбу. Дзяцінага плачу з завязанай торбы ніхто не пачуе: Х. ужо і след прастыне, бо носіцца ён вельмі хутка. Убачыць Х. папярэдне, каб схавацца і ўцячы ад яго, немагчыма, бо ён нябачны і відзён толькі тады, калі развяжа торбу, а робіць ён гэта толькі ў сябе дома. Жыве Х. за цёмным лесам пасярод *балота* ў нары пад карчом. Туды ён носіць непаслухмяных дзяцей, усяляк здзекуецца з іх, нават сячэ *крапівою*. Ніякі чалавек ніколі не даходзіў да хапуновага жытла, і ніякаму дзіцяці не ўдавалася ўцячы ад Х. Калі тыя дзеці (і хлопчыкі, і дзяўчынкі) вырастаюць, яны таксама робяцца Х., і ў іх вырастае сівая барада па калена. Пра Х. згадвалі на Вілейшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 581—582.

У. Васілевіч

ХА́ТА, жытло чалавека, у народнай аксіялогіі беларусаў сімвал найвялікшай каштоўнасці: «Свая хатка як родная матка».

Кожнае жытло ў традыцыйнай свядомасці надавала свету прасторавы сэнс, аддзяляла чалавека ад навакольнага свету. У Х. як бы суіснавалі чалавек і Сусвет, нутраное і вонкавае, таму станавіліся магчымымі перакадзіроўкі паміж часткамі чалавечага цела, элементамі космасу і дэталямі Х. «Дом можа быць «разгорнуты» ў Сусвет і «згорнуты» ў чалавека» (А. К. Байбурын). Сам Сусвет асэнсоўваўся на пэўным этапе як велізарны дом з належнымі яму атрыбутамі: небам–столлю, цэнтрам, які часцей уяўляўся ў выглядзе Сусветнага дрэва, падмуркам (яго каранямі). Архаічнае сумяшчэнне верху і нізу ўвасобілася ў цэнтральным пячным слупе (гл. *Слуп пячны*), часам нават у выглядзе антрапаморфнага *ідала*, з якім самым цесным чынам былі звязаны ўяўленні аб хатнім бостве–продку. Спосабы арыентацыі ў свеце адбіліся ў спосабах структуравання Х. Так, своеасаблівай воссю жытла выступае дыяганаль кут — печ, якая адным канцом (покуць) паказвае на святло, усход, божы бок, а другім (печ) — на захад, цемру і да т. п. Адным з першых актаў абжывання прасторы станавілася яе абмежаванне, вылучэнне «свайго» локуса, за межамі якога заставаўся «той» свет. Так сцены, *дзверы*, дах, *вокны* становяцца першымі гранiцамі, межамі паміж асвоеным і неасвоеным, паміж сваім і чужым.

Дабрабыт і шчасце ў сям'і прагназаваліся ўжо самім будаўніцтвам Х., якое перш–наперш сімвалічна арыентавалася на тварэнне свету (гл. неабходнасць гаспадару сабраць з чатырох розных палёў (= бакоў свету) па *камені*, пакласці іх чатырохкутнікам і, стаўшы на сярэдзіне, папрасіць спрыяння ў продкаў. Спасылка на міфалагічны прэцэдэнт бачыцца ў абавязковай так званай «будаўнічай ахвяры», рудыментам якой выступае першае запусканне ў Х. *пеўня* ці *ката*. У беларусаў зафіксаваныя унікальныя звычаі аб сямі ахвярных жывёлах у парадку іх сакралізацыі — ад пеўня да *каровы* і *каня*. Завяршаць шэраг ахвяраў мог і чалавек — на Гродзеншчыне верылі, што цесляры «закладваюць» чыю–небудзь *галаву*, ці жывёлы, ці каго з сямейнікаў, інача́й памрэ старшы цесля. Прыпадабненне Х. да ахвярнай жывёліны захавалася ў загадках з адгадкай «хата»: «Стаіць турыца, у турыцы лісіца...» Вывядзенне Х. з цела ахвяры дэманструецца і ў найменнях накшталт «коневы слуп», конік на страсе ды інш. Такія ж архаічныя падставы, у прыватнасці, у перакадзіраванні Х. і яе элементаў у часткі цела чалавека.

Х. стараліся не ставіць на месцы, дзе раней пралягала *дарога*, было папялішча, знойдзены косткі, дзе пралілася *кроў*. Каб пераканацца ў дакладнасці выбару, ставілі пасудзіну з *мёдам* і чакалі *мурашоў*, *гаршчок* з *павуком*, клалі *хлеб* ды інш. Пад пабудову не бралі дрэвы, паваленыя бурай, рыпучыя, тыя, што завіслі пры падзенні на іншых, дрэвы з гузам (наростам). Будаваць пачыналі ў пэўныя часы згодна са станам *Месяца*, у першы дзень клалі толькі адзін вянок, цэлы год не дакрывалі страху ў сенцах. У асобны рытуал разгортвалася і наваселле.

Значную ролю ў семантыцы жыллёвай прасторы і яе элементаў грае традыцыйны інтэр'ер сялянскай Х. Ля ўваходу размяшчалася *печ*, ля якой знаходзіўся качарэжнік. Супраць печы каля

ўваходу размяшчаўся гаспадарчы («бабін») кут, дзе стаялі *вёдры*, кадушкі, а на сцяне вісела паліца з посудам. Па дыяганалі на ўсход віселі абразы, там знаходзілася покуць, пасярод пакоя стаяў *стол*.

Ахова Х. ад вонкавых негатыўных уздзеянняў ажыццяўлялася праз змяшчэнне ля яе межаў самых розных прадметаў–апатрапеяў: вострых, жалезных прыладаў, калючых раслін, ад *пажару* пад страху торкалі галінкі *елкі*, ад *навальніцы* выносілі хлебную лапату (гл. *Лапата хлебная*), дзверы і вокны закрыжоўвалі, пырскалі на іх асвечанай вадой і да т. п. Універсальны абарончы характар мелі і абходы вакол Х., накіраваныя на выгнанне насякомых, нечысці наагул, на *Благавешчанне* ці ў *Чысты чацвер*, аб'езды на *качарзе*, на хлебнай лапаце. Каб разагнаць хмары, Х. аббягала *голая* гаспадыня. Часцей гэтым рытуалам папярэднічала вымятанне з Х. *смецця*, што сімвалізавала выдаленне featureрознага бруду і бедаў.

Апекавалі Х. продкі; людзі верылі, што *душы* іх знаходзяцца ў межах Х.: пад печчу, пад *парогам* — адсюль звычаі пахавання *нябожчыкаў*, асабліва дзяцей, ля парога. Асабліва захоўвалася думка пра тое, што душы продкаў наведваюць свае хаты на *Дзяды*, *Каляды* — для гэтага ім наладжвалі спецыяльнае частаванне. Вера ў апекаванне продкамі знайшла свой працяг ва ўяўленнях пра *Дамавіка*, рытуал перавозу якога са старой Х. у новую стаў адным з абавязковых пры засяленні ў новы будынак: дамавіка «перавозілі» ў *лапці*, у *гаршку* з жарам, са смеццем і *венікам*.

Благім знакам, што прадказвае розныя няшчасці, лічылася з'яўленне ў Х. розных *птушак*, жывёл ці насякомых, а фактычна прадстаўнікоў і ўжо тым вестуноў чужога і небяспечнага — прылёт да Х. *зязюлі*, *крумкача*, *савы*, улятанне ў акно невялічкай птушкі, з'яўленне вялікай колькасці *мышэй* паказвалі на хуткую бяду. І нават брэх *сабакі* ў Х. назаўсёды выганяў з яе анёлаў. Непрыемнасці ў Х. выклікалі і свядомыя ўчынкі нядобразычліўцаў: пад Х. падкладвалі розныя нагавораныя прадметы, косткі, вылівалі ваду, якой абмывалі нябожчыка, ды інш.

Цікава, што і вызначальныя, падставовыя ў плане этнапсіхалогіі сентэнцыі (актыўныя і актуальныя сёння) разгортваюцца вакол стэрэатыпу Х.: «Мая хата з краю, нічога не знаю», «Я не я, і хата не мая» і да г. п.

Літ.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 519—540; *Плотникова А. А., Усачева В. В.* Дом // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 116—120.

Т. Валодзіна

ХА́ТНІК, **Дамаві́к, Гаспада́р, Падпе́чнік,** у беларускай міфалогіі дух *хаты*, цесна звязаны з уяўленнямі аб продках і гаспадарчым (асабістым) дабрабыце той ці іншай сям'і. Часцей за ўсё бачыўся старэнькім дзядком з сівой *барадой* і сівымі кудлатымі валасамі, апранутым у насоў ці белую кашулю, падперазаны дзягай або лыкам. Прыкметай прыналежнасці Х. да іншасвету з'яўлялася адсутнасць у яго *шапкі* і *абутку*. Часам дамавік мог паўстаць у выглядзе *чорнага* калматага *сабакі* ці *вужа*. У выпадку «згоды» з гаспадарамі і паважлівага стаўлення да сябе з боку апошніх Х. усяляк спрыяе павелічэнню дабрабыту сям'і: даглядае, корміць жывёлу, сушыць збожжа, ад чаго яно «спарнее», шые, прадзе,

мые ў хаце ды інш. Пра магчымую небяспеку для сям'і Х. папярэджвае гаспадара, завываючы ці грукаючы па сценах хаты ўначы.

Супадзенне шэрагу функцыянальных прыкметаў Х. з функцыямі такіх персанажаў, як *Гуменнік, Хлеўнік, Лазнік* (Дамавік любіць мыцца ў *лазні* апоўначы), дазваляе меркаваць, што вобраз Х. з'яўляецца першасным у тую гістарычную эпоху, калі адсутнічаў развіты комплекс сялібных пабудоў (гумно, хлеў, лазня і г. д.).

Верагодна, вобраз Х. узыходзіць да духа хатняга агменю, пра што сведчыць месца пражывання дамавіка: запечны кут, падпечча, пячны слуп. З другога боку, здольнасць Х. уплываць на плоднасць, прадукцыйнасць хатняй жывёлы, стасоўнасць яго са змяёй (вужом), магчыма, гаворыць аб пераносе на яго шэрагу функцый бога жывёлы і багацця *Вялеса* ў сувязі з хрысціянізацыяй і заняпадам культу апошняга.

Сярод іншых міфалагічных персанажаў Х. карыстаўся найбольшым ушанаваннем і павагай, займаючы асобную, прамежкавую пазіцыю паміж прадстаўнікамі «нячыстай сілы» і людзьмі: «Дамавік ад чарцей адстаў, а да людзей не прыстаў» (Віцебская губ.). Паказальна, што Х. крыўдзіўся, калі яго называлі «нячыстым» і сам баяўся *чорта* ў выглядзе чорнага казла. У той жа час да Х. спагадліва ставіўся св. *Ілля*, не палюючы на яго перунамі. Лічылі, што дабро, атрыманае ад Дамавіка, не пойдзе прахам, а ўзаемадачыненні з ім, у адрозненне ад іншых нячысцікаў, мелі даволі «легітымны» характар.

Станоўчы вобраз Х. адлюстраваны і ў яго найменнях: «Гаспадар», «Хазяін», «Дзядзька». У некаторых мясцінах Смаленшчыны дамавіка лічылі святым.

Паколькі наяўнасць у хаце «свайго», прыхільнага да сямейных, Х., лічылася абавязковай, то гаспадар мусіў усяляк завабіць яго. Так, на Віцебшчыне ў Велікодную ноч, калі сям'я знаходзілася ў царкве, гаспадар заклікаў Дамавіка наступным чынам: «Выбач, дзядзька (ці браток), за трывогу, але толькі прыйдзі ка мне ні зелен, як лісціна, ні сінь, як вална на вадзе, ні панур, як воўк, прыйдзі такей, як я сам!» Каб залагодзіць Х. і заручыцца ягонай падтрымкай, яму прыносілі ахвяры. У Магілёўскай губерні гаспадар адразаў акраец *хлеба* ад першай булкі, спечанай на поўню, і з *соллю* заносіў яе ў хлеў, прамаўляючы: «Дамавік, дамавы! Прымі ад мяне хлеб–соль, любі маіх коней і жалуй! І я буду цябе любіць і жалаваць!»

Абавязковым лічылася ўшанаванне Х. падчас найбольш значных абрадаў сямейнага цыкла: радзінаў, вяселля і ўсіх памінальных дзён, што падкрэслівае ягоную сувязь з продкамі і ўяўленнямі аб сямейнай (родавай) *долі*. Падчас восеньскіх *Дзядоў* гаспадары, запрашаючы Х. прыняць удзел у супольнай рытуальнай трапезе, высцілалі дарогу з клеці да стала белым палатном.

Сувязь Дамавіка з Дзядамі–продкамі падкрэсліваецца і тым, што менавіта да апошніх звярталіся з просьбай утаймаваць Х., калі той пачынаў сваволіць. Беларусы Смаленшчыны меркавалі, што памерлыя ў хаце становяцца дамавікамі гэтай хаты.

Найбольш дагаджае Х. у тых гасподах, дзе жыве моцная, трывалая сям'я, дзе гадуюць жывёлу яго ўлюбёнай масці, падтрымліваецца чысціня і парадак і пільнуюцца дзедаўскіх звычаяў. Крыўду ж і

помслівасць Дамавіка выклікаюць сямейныя сваркі, п'янства, брыдкаслоўе, неахайнасць у вядзенні гаспадаркі. Руплівасць Дамавіка аб суладдзі ў сям'і адлюстраванае ва ўяўленнях аб тым, што ён сам з'яўляецца добрым сямейнікам, маючы жонку (Дамаху) і шмат дзяцей. Завадатараў сямейнага разладу Х. можа пакараць, душачы іх у сне ці скалечыўшы. У выключных выпадках ён можа наслаць мор на жывёлу, чарвей на гарод, пацукоў у засекі, няўрод на палеткі, хваробу на гаспадара ці сямейных. Помста Х. можа адбівацца на нашчадках гаспадара, які яго пакрыўдзіў, «да чацвёртага калена».

Аднак найбольш Х. вылучаецца даволі бяскрыўднымі жартамі і кпінамі. Уначы ён можа ўкінуць посуд у балею, апранаць гаспадарава адзенне, казытаць сонных людзей ці хаваць патрэбныя ім рэчы. Каб адшукаць схаванае Х., трэба было «завязаць яму бараду» — зрабіць вузельчык на хустцы.

У адрозненне ад «свайго» Х. найбольшую небяспеку для сямейнага ладу і дабрабыту ўяўляў сабой «чужы» або «прыблудны» Х., які надзяляўся разбуральнымі, дэструктыўнымі функцыямі дэманічнай істоты, за што і атрымаў мянушку «гвалтоўнік». Існаваў шэраг спецыяльных *замоваў*, заклiканых залагодзіць, прывабіць «свайго» Х. і адагнаць «чужога»: «Дамавы хазяін і дамавая хазяюшка, прашу вас, упрашываю, малю вас, умаліваю, што ў гэтым доме жывіце і жывотных не абіжайце... а нахожых і наброжых хлеўнікаў і хляўніц, і дамавікоў, і дамавіц да гэтага хлева не дапускайце...» (Смаленская губ.).

Пры пабудове новай хаты, каб у яе перайшоў жыць Х., трэба было «ўзгадніць» з ім месца пад новабудоўлю. Па чатырох меркаваных кутах хаты на ноч сыпалі жыта, і калі раніцай яно заставалася некранутым, лічылася, што Х. ухваліў месца. Непасрэдна перад улазінамі гаспадар клікаў Х. у новую хату: «Хазяін, пайдзём за намі!» Аднак у некаторых мясцінах (Падзвінне, Падняпроўе) верылі, што Х. не пяройдзе ў новую хату да тае пары, пакуль там не з'явіцца першы *нябожчык*.

Літ.: *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 1—3; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994.

У. Лобач

ХВАРОБА з гледзішча міфалагічнага светаўспрымання выступае як канцэпт культуры, як прынятае ў дадзеным соцыуме ўяўленне пра адхіленне ад нармальнага стану. Само паняцце Х. у традыцыйным жыцці ўключае ў сябе і стэрэатып здаровага чалавека, і прычыну захворвання, і самую — часцей адухоўленую і персаніфікаваную — Х., і метады вылечвання, прафілактыкі і г. д.

У якасці прычыны хваробаў вылучаліся як жыццёвыя, натуральныя выпадкі, так і дзеянні варожых сілаў, парушэнне каляндарных забаронаў і ў выніку ўздзеянне на чалавека тых ці іншых дэманаў Х. Дэманы Х. выступаюць пераважна ў антрапаморфным выглядзе, часцей у абліччы жанчыны (гл. *Воспа*, *Ліхаманка*, *Халера*), прыгожай або пачварнай, з самымі living рознымі адхіленнямі ад нормы, з крыламі, кіпцямі, капытамі і да т. п. Іх убранне і паводзіны характарызаваліся

аднесенасцю да нячыстай сілы, *смерці* (яны прыходзілі ў *белым* саване, у суправаджэнні *соваў*, *кажаноў*, *жаб*), відавочная і іх хтанічная прырода. Х. маглі прынесці ў цела чалавека некаторыя віды жывёлаў — жабы, чэрві, мухі, асобныя прыродныя з'явы — *віхор*, *вецер* і стыхіі — *вада*, *агонь* і да т. п.

Х. уяўляе сабой парушэнне гармоніі, раўнавагі, і таму прычыны лячэння засноўваюцца на метадах устанаўлення іх у арганізме, а мадэллю вылечвання, фармавання чалавека служыць касмагонія, генезіс Сусвету. З іншага боку, працэс Х. — вылечванне прадстаўлены як супрацьборства, паядынак, які зводзіцца да сакралізаванага, у канечным выпадку паспяховага прэцэдэнта — адзінаборства Грымотніка з антаганістам, паспяховы зыход якога — перамога Грымотніка — служыць гарантыяй поспеху народна–медыцынскай маніпуляцыі — перамогі над Х.

У народнай медыцынскай практыцы вылучаецца накіраванасць на сімволіку адраджэння, перадусім у дачыненні да дзяцей: гл. «перапяканне» хворых у *печы*, прадзяванне праз *хамут*, *спадніцу*. У вылечванні дарослых магічныя пасярэднікі — *знахары* і шаптуны — выклікалі той свет, які і ўдзельнічаў ва ўзнаўленні страчанай гармоніі.

У канкрэтных спосабах пазбаўлення ад Х. выразна праступаюць элементы адухаўлення прыроды, звяртання па дапамогу да нябесных свяцілаў, да зямлі, вады, ветру, агню як сілаў, здольных процістаяць ліху і Х., нячыстай сіле.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 161—315; Легенды і паданні. Мн., 1983.

Т. Валодзіна

ХВОСТ, частка цела жывёлін, надзеленая разнастайнай сімволікай. Х. звязаны з дэманалогіяй — ён з'яўляецца характэрным, устойлівым атрыбутам *чорта*. Ад гэтай часткі свайго цела ён не можа пазбавіцца нават падчас сваіх пераўтварэнняў і, набываючы чалавечае аблічча, ён вымушаны хаваць Х., як і *рогі*, кіпцюры пад вопраткай. Х. чорта падкрэслена матэрыяльна–грувасткі: ён «каровін», «вельмі порсткі і кашлаты». Гэтая частка цела можа выступаць як вызначальнік–маркёр: каб пабачыць чорта ў час моцнага ветру і пылу трэба плюнуць тры разы і сказаць: «Чорт, чорт, пакажы хвост». Х. мае сексуальную мужчынскую, фалічную сімволіку. Яна праяўляецца у беларускім варыянце антрапаганічнага апавядання пра стварэнне Адама і Евы. Першапачаткова Бог стварыў Адама хвастатым, але пасля, апамятаўшыся, наслаў на першага чалавека сон, адрэзаў яму Х. і паклаў побач. З гэтага Х. утварылася Ева, а таксама ўсе жанчыны.

Казачны сюжэт аб паходжанні жанчыны ад Х. (чорта, Адама) з'яўляецца спецыфічным для беларускага, украінскага, польскага фальклору.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.

І. Вуглік

ХВОЯ, сасна́. Сімволіка Х. шмат у чым супадае з сімволікай *елкі*, што абумоўлена наяўнасцю вострых іголак. Гэтая асаблівасць дазваляе далучаць хвойныя дрэвы да падземнага царства, свету памерлых (параўн. «Скора і мая хвойка

зашуміць» — «хутка памру»). Разам з тым Х. адрозніваецца больш «светлымі» рысамі. Вечная зяляніна, спрыяльнае «біяполе» вакол яе сталі асновай сакралізацыі і шанавання. Хваёвыя галінкі ўвайшлі ў структуру асобных абрадаў. У беларускіх замовах хвоя замяшчае сабой Сусветнае дрэва: «Стаіць у бару сасна, усяму бору прыкрасна. Пад тою сасной залаты тын, пад тым тынам залатое крэсла. А ў тым крэслі сам Гасподзь Сус Хрыстос сядзіць...» Знаходжанне Х. у сакральным цэнтры абумовілі яе памежнае становішча паміж рознымі светамі. У беларускай легендзе з хваінкі, што вырасла на могілках, музыкант робіць скрыпку, у мелодыях якой чулася жалобнае галашэнне.

Літ.: *М. Малоха.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. Мн., 1988. С. 99—109.

М. Малоха

ХІХІТУ́Н, нячысцік, які знаходзіцца ў чалавека за спінай. Калі з чалавекам ці з блізкімі яму людзьмі павінна здарыцца нешта нядобрае, Х. пачынае радавацца гэтаму, смеючыся тоненька і часта: «Хі–хі, хі–хі, хі–хі...» Калі ў гэты момант рэзка абярнуцца назад, можна ўбачыць маленькае стварэнне, выглядам падобнае на малпачку, але з невялічкімі рожкамі на макаўцы. Успрыняўшы здзеклівы смех Х. як перасцярогу, нярэдка можна прадухіліць бяду. Пра Х. згадвалі на Мядзельшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 582.

У. Васілевіч

ХЛЕБ, найбольш сакралізаваны від ежы, сімвал дабрабыту, шчасця, дастатку. Як «Дар Божы» з'яўляецца ўвасабленнем чалавечай (калектыўнай і персанальнай) *долі*, карыстаецца асаблівай пашанай і выклікае амаль рэлігійнае стаўленне. Падымаючы ўпушчаны Х., яго цалуюць са словамі «Ах, Божанька ты мой!» ці «Даруй, Божухна». Пакінутыя крошкі або кавалкі Х., кінутыя падчас абеду *сабаку*, маглі прыводзіць да няўроду ці голаду. Увасабленне ў Х. долі асабліва праяўляецца ў сямейнай трываласці. На *вяселлі* бацькі маладога, як бы выконваючы функцыі *Бога*, давалі жаніху Х. з *соллю*, гаворачы: «Дарую цябе шчасцем і долею, хлебам і солею».

Як самы каштоўны дар Х. выконвае функцыю універсальнай ахвяры ва ўзаемадачыненнях соцыуму (чалавека) са сферай боскага (сакральнага): Богам, продкамі, прыроднымі стыхіямі і іх увасабленнямі. Так, Х. з закручанымі ў яго *валасамі* і *пазногцямі* (замена чалавечай *ахвяры*) служыў платай *Лесавіку* за пазбаўленне ад *хваробаў*. Пры *пажары* вакол палаючай хаты абносілі Х., пасля чаго яго кідалі ў *агонь* з мэтай суцішыць полымя. Крошкі Х. закідвалі ў вадаёмы, каб не патапілася скаціна. У якасці дарунка Х. насілі да святых *камянёў* і *крыніцаў* («*прошчаў*»).

Як квінтэсенцыя дабра Х. выступае вельмі дзейсным *абярэгам* ад злых сілаў. Х. з соллю, асвечаны на Агату (18 лютага н. ст.), натыкалі на рогі *каровам* як сродак ад *сурокаў* і захоўвалі ў хаце на засцярогу ад пажару. Існавала забарона выпраўляцца ў *дарогу* без Х., які гарантаваў бяспеку. Х., спечаны з мукі, змолатай на вадзяным *млыне* на *Купалле*, не даваў чалавеку патануць на працягу года. На *Юр'я* Х. з соллю на велікодным ручніку тройчы абносілі скаціну, каб статак прыбываў і не цярпеў ад *ваўкоў*. У гэты ж дзень гаспадар абыходзіў свае палеткі з

караваем, пасля чаго вяртаўся ў хату ўжо з «святым Х.», якім (доляй) надзяляўся кожны з сям'і. У якасці магічнага сродку Х. шырока выкарыстоўвалі ў народнай медыцыне, дапамагаючы ад крыксаў, спуду, *ліхаманкі* (Х. «выкатвалі» цела хворага і выносілі катыш на *ростані*), сурокаў, для захавання плоду ды інш. Як за сімвалам дабра за Х. замацаваліся функцыі дыягностыкі пры выбары месца пад будаўніцтва хаты: Х. клалі па 4 баках свету, калі цераз ноч ён заставаўся некранутым — месца лічылася добрым.

Асаблівая роля адводзілася першаму выпечанаму Х., які быў неадлучнай часткай калядных *варожбаў*. Вялікая ўвага надавалася самому працэсу выпечкі Х. (пераўтварэнне «прыроднага», сырога ў «культурнае», печанае). Х. не магла пекчы «нячыстая» жанчына (падчас месячных, пасля *родаў*), не дазвалялася ў гэты час сварыцца ці лаяцца ў хаце — Х. мог «пакрыўдзіцца», «спалохацца». Момант, калі Х. знаходзіўся ў печы (*печ* як канал сувязі з «іншасветам») лічыўся асабліва знакавым. Так, калі бохан у печы развальваўся на дзве часткі — памрэ гаспадар ці гаспадыня; калі ў мякішы вертыкальная трэшчына — да падзелу сям'і, гарызантальная — да замужжа дачкі ці сын пойдзе ў прымы. Ва ўяўленнях беларусаў Х. быў надзелены якасцямі жывой істоты (характар, эмоцыі), з якой трэба было «сябраваць», «паважаць» і якая сама магла спрыяць, караць, павучаць чалавека («Пакінь стрэльбу і вуду, то і я ў цябе буду»). Вобраз Х. як сімвала добрапрыстойнасці, долі, дабра шырока выкарыстоўваецца ва ўсіх жанрах беларускага фальклору.

Літ.: *Зеленин Д.* Восточнославянская этнография. М., 1991; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885; *Топорков А. Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114—118.

У. Лобач

ХЛЕ́ЎНІК, Хляўні́к, сядзібны дух, які жыве ў хляве, часам разам с Хляўніцаю. Х. мае свае асаблівасці характару, звычкі, дзівацтвы і можа не толькі спрыяць сваёй гаспадарцы, але і шкодзіць. Улетку і ўзімку Х. заўсёды сядзіць у заднім куце хлява ці на бэльцы, курыным седале, назірае за скацінаю, праводзіць яе да *парога* і зноў вяртаецца на сваё месца. Асабліва любую жывёліну Х. можа суправаджаць, куды б яна ні адлучалася, нават у палявую агароджу ці чужы хлеў. Х. пераборлівыя: адзін не любіць вараных, другі шэрых, трэці двухжыльных *коней*, але ўсе яны не любяць стракатых (гл. *Пярэстасць*) і лапленых. Менавіта на такіх конях яны заязджаюць у хлеў і псуюць жывёлу. Пры сімпатыі да сваіх гаспадароў ці калі па густу масць жывёлы, Х. песціць і чысціць кожную скаціну, заплятае коням грывы і хвасты, носіць ваду вёдрамі, падкладвае паболей корму, не дазваляе адным жывёлінам крыўдзіць другіх. У адваротным выпадку Х. кудлаціць і выдзірае поўсць, скручвае грывы і хвасты ў каўтуны, адштурхоўвае нялюбых жывёлін ад корму і пераносіць да любімцаў. Будучы звязаны з *каровамі* і коньмі, Х. рэдка займаецца *авечкамі* і ніколі — *свіннямі* і *козамі*, якіх ледзьве трывае ў хляве. Яшчэ неяк міручыся з казою, Х. не церпіць казла, якога наўмысна пасяляюць у хляве, каб вывесці Х. Ва ўсіх стасунках з жывёламі Х. застаецца

нябачны і толькі зрэдку ўзнікае ў вобразе скурчанага худога чалавека, што нагадвае шкілет хлопчыка ў скуры дарослага. Х. можа дзейнічаць і ў цемры, і пры свечцы з сінім полымем, якую запальвае крэсівам і трутам. Згодна з павер’ямі, Х. псуе скаціну: уначы заезджвае ў стайні коней, ад чаго тыя худнеюць і могуць акалець, а таксама кароў, якія неўзабаве перастаюць даваць малако. Даведаўшыся, што завёўся ліхі Х., усяляк стараюцца яго выжыць. *Абярэгам* ад Х. лічылі забітую *сароку*, падвешаную над дзвярыма стайні. Не пераносіць Х. і жывую сароку, калі тая садзіцца на хлеў і сакоча, выдаючы яго прысутнасць, з–за чаго ён робіцца раз’юшаны, спаганяе гнеў нават на ўлюбёных жывёлінах і, нарэшце, можа зусім сысці з хлява.

Сродкам выгнання Х. служыла таксама канапляная пуга з адпаведнаю колькасцю вузельчыкаў, адмыслова сплеценая і навязаная на асінавае пугаўё. Пасцёбваючы такою пугаю, кожную свойскую жывёліну пераганялі цераз жароўню *(агонь)* са словамі: «Пайшла, хіра (немач, *хвароба*, погань), на ўзвей *вецер*!» Калі Х. у гэты час сядзіць на адной з жывёлін, то ад пугі, агню і магічных слоў *замовы* ён пакідае статак у спакоі. Апатрапеічны сэнс мела і падвешаная над яслямі *грамнічная свечка*, наяўнасць якой не дазваляла Х. пранікнуць у хлеў. Згадваючы Х., ніколі не называлі ягонага імені, стараліся не глядзець на кут, бэлькі і шасты, дзе ён мог знаходзіцца. А перш чым іх крануць, спачатку называлі гэтыя рэчы, каб папярэдзіць Х., які, прачнуўшыся знянацку, можа нарабіць нямала бяды. Працягласць жыцця Х. гэтакая ж, як і ў *Дамавіка*, аднак Х. раней за яго старэе, бо гніе ў брудным хляве і шмат церпіць ад паразітаў, што пераходзяць да яго ад жывёлаў. Калі Х. не дрэмле, то цярэбіцца, скідваючы паразітаў і закарэлы гной, ад чаго яго скура лысее. У неахайным неабароненым хляве Х. найбольш сядзіць у сваіх схованах і мала займаецца скацінаю, якая без яго догляду робіцца брудная. Вынікам помсты Х. ці ягонай гібелі можа стаць паморак скаціны. Дзе Х. загінуў, там ніколі не будзе весціся свойская жывёла. Гл. таксама *Вазіла*.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 71—72; *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 961; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 53—57; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 143—144.

У. Васілевіч

ХМЕЛЬ, расліна, вядомая людзям яшчэ ад паганскіх часоў. У жыцці чалавека Х. і пітво з яго адыгравалі такую важную ролю, як у паўднёвых народаў вінаградная лаза, а ў індаіранцаў — святая сома/хаома (слав. chъmelь этымалагічна роднаснае гэтым апошнім словам). Славяне выкарыстоўвалі Х. для прыгатавання рытуальнага мёду і піва і надавалі яму незвычайны сімвалічны сэнс. Яшчэ ў XVI ст. існаваў абрад царкоўнага асвячэння Х.

У міфапаэтычнай традыцыі Х. звязваўся са сферай любоўных узаемадачыненняў. У карагодных песнях гэта сімвал адвагі, зухаватасці і жаніхання, а таксама сродак збліжэння полаў. У часе *вяселля* Х. —

сімвал жаніха: «Звіўся хмель з тычынаю, злюбіўся Паўлюська з Матрунаю». Х. пазначае таксама свабоду ўзаемадачыненняў, бо здольны часова здымаць абмежаванні ў паводзінах чалавека, у тым ліку і шлюбныя. Менавіта з Х. у міфах некаторых народаў свету звязаны матыў *інцэсту*. У беларускай так званай «піўной» песні: «... Сарву я малада піўну–вінну ягаду, // С тэй мяне ягады пахмеліна разняла, // Схінуся, зброшуся я к свёкару на кравацъ». З падобнай сімволікай звязанае і задзейнічанне Х. у прысушках і любоўнай магіі.

Праз свой адметны пах, наркатычныя якасці і матыў ускоснай сувязі з *агнём* Х. набывае якасці расліны–апатрапея. Яго насілі ў чаравіку, каб не баяцца ўрокаў, клалі ў шлюбны ложак маладым, сыпалі ў дзверы, як нясуць *нябожчыка*. Часам Х. дадаваўся да вады для рытуальнага ўмывання. У былой Віцебскай губ. вянком з Х. упрыгожвалі бабку–павітуху, падчас грымотаў Х. курылі ў хаце.

Літ.: *Баранов Д. А.* Символика и ритуальные функции пива // Живая старина. 1996. № 3. С. 15—17; Беларускі фальклор: Хрэстаматыя. Мн., 1977. С. 266; Витебская губерния: Историко–географический и статистический обзор. Вып. 1. Витебск, 1890. С. 247; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 30; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. S. 424.

М. Малоха

ХРАМ, ШТО ПРАВАЛІ́ЎСЯ, пашыраны міфалагічны сюжэт, выкліканы да жыцця як прыроднымі, так і культурна–гістарычнымі прычынамі. Вядома, што на нашай тэрыторыі здараліся карставыя правалы, зарастанні азёраў і, верагодна, затапленні пэўных мясцін, якія адбіваліся на лёсе асобных паселішчаў. Але найбольшым пабуджальнікам фантазіі і моўнай творчасці была патрэба растлумачыць з'яўленне шматлікіх археалагічных помнікаў розных эпох — стаянак, курганоў–магіл, капішчаў, гарадзішчаў і да т. п. Міфалагічныя паданні пацвярджаліся рэальнымі знаходкамі каменных і металёвых прыладаў працы, зброі, упрыгожанняў, культавых рэчаў, манет, рэштак збудаванняў, лёхаў у зямлі і да т. п. Доказам праўдзівасці аповедаў пра правалы культавых збудаванняў, якія размяшчаліся звычайна на высокіх узгорках, былі таксама гукі званоў, якія можна было пачуць у час святочных малебнаў (тое ж самае на беразе возера).

Беларускія міфалагічныя паданні пра храмы і іншыя збудаванні, што праваліліся скрозь зямлю ці затанулі ў вадзе, адрозніваюцца большай ці меншай разгорнутасцю, наяўнасцю дадатковых дэталяў, а таксама характарам прычын. Найбольш «міфалагічная» прычына правалу — праклён, які з'яўляецца таксама прычынай шматлікіх іншых метамарфозаў. Так, касцёл праваліўся, бо дзяўчына, падымаючыся на высокую гару, выцяла балюча нагу і з горыччу прамовіла: «Каб праваліўся гэты касцёл!» Дзеўка ішла замуж у мястэчка, паехала вянчацца ў касцёл, а разгневаная маці пракляла яе: «Каб ты адтуль не вярнулася, каб ты там затанула!» Як вядома, праклёны збываюцца, а праклён маці збываецца абавязкова. Некаторыя падзеі наступаюць таму, што формула праклёну вымаўляецца ў нядобры, дакладней, адпаведны час. Так, гаспадыня заезнага дома, рыхтуючы госцю (ксяндзу) пасілак, упусціла яйка (а дагэтуль гаспадары не мелі ні найменшага ўрону) і

з прыкрасці сама сабе сказала: «Бадай яно ўсё тут затанула!», то ўсё так і сталася. Часам храм правальваецца за грахі людзей або каб пакараць рабаўнікоў царкоўных *скарбаў*. Гл. таксама *Святая гара.*

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 336—342.

Л. Салавей

ХУ́СТКА, элемент строю, што адназначна сцвярджае прыналежнасць да жаночага роду. Некалі дзеці гадоў да чатырох хадзілі аднолькава, у доўгіх палатняных кашульках, і толькі потым з’явіліся шапачка і хустачка, нагавіцы і спаднічка.

Замужнія жанчыны не мелі права з’яўляцца па–за межамі хаты без галаўнога ўбору, «засвяціць валасы» лічылася не толькі сорамам, але і ўчынкам, вынікам якога маглі быць адны непрыемнасці. Таму нашэнне Х. абумоўлівалася як утылітарнымі патрэбамі, так і прычынамі знакавага кшталту. Верылі, што да жанчыны з непакрытай галавой адкрываецца доступ нячыстай сілы.

У сістэме полаўзроставай і сацыяльнай герархіі завязванне Х. пазначала пераход ад дзявоцтва да замужжа, што паэтычна ўвасобілася ў прыгаворы–малітве на *Пакровы*: «Покровочко, моя мамочко, // Покрый землю лісточком, а мене платочком (Тураўшчына)».

У часе *вяселля* Х. становіцца яскравым сімвалам, які натуральна ўпісваецца ў семантыку розных этапаў шлюбнай урачыстасці. У этнаграфічных апісаннях фіксуюцца самыя розныя спосабы павязвання Х. — «на чапец маладой завязваюць маленькую хустачку, а на апошнюю — яшчэ большую хустку велічынёй прыблізна з прасціну; да хусткі прышываюць той вяночак, які падрыхтавалі нявесце яшчэ ў дзень дзявочніка». Х. вешалі з правага боку за поясам у брата маладой, трымаючыся за якую тая выходзіла да жаніха. Маніпуляцыі з Х. у часе вяселля дэманстравалі шырокі спектр яе сімвалічных адценняў і выяўлялі стрыжнёвую цэнтральную тэму — Х. выступала як знак згоды, яднання, нарэшце, як сімвал самой дзяўчыны.

На знак згоды дзяўчына давала хлопцу замест звыклага пярсцёнка дзве хусткі, а пасля заручынаў сама завязвала нарачонаму Х. на шыю, а другую закладвала за пояс.

З іншых сямейных і каляндарных абрадавых дзеяў Х. задзейнічана ў пахавальным комплексе, калі яе давалі ў рукі памерламу, каб таму было чым выціраць слёзы, калі пойдзе па шляхах сваіх пакутаў. Хусцінку кідалі ў магілу, каб не сумаваць па *нябожчыку*.

Х. абвязвалі дажынкавы *сноп*, надаючы яму антрапаморфны выгляд. У павер’ях асаблівую сілу набывала белая Х. на Узвіжанне: калі разаслаць яе ў гэты дзень перад вужыным царом, ён скіне на Х. свае чароўныя залатыя рожкі, уладальнік якіх стане разумець мову жывёлаў і траў. У некаторых мясцінах гэткія ж звычаі прыпісваліся да *Вялікадня*: На Вялікдзень убачыла дзяўчына на полі вужа з залатымі рагамі. Калі расказала дома, ёй сказалі: «Эх, ты! Трэба было перад ім хустку разаслаць і кавалак пасхі пакласці, ён бы і скінуў рожкі, што прыносяць шчасце». Шаўковай Х. раілі накрыць якраз у хвіліну зацвітання папараць, «то ўсё будзеш знаць».

Яшчэ з казак у памяці засталася чароўная Х., махнуўшы якой чакалі, каб споўніліся мары і пажаданні.

Прыблізна такой цудоўнай рэччу выступае Х. і ў магічных рытуалах беларусаў. Паўсюль запісваюць легенду пра чараўніц, якія на Івана Купалу ўночы бяруць белую Х., цягаюць яе па *расе*, выкручваюць з Х. расу са словамі: «Тпрошкі, рабошкі, бурошкі, ранёшкі... Гууу». Па мянушках пералічваюцца чужыя суседскія *каровы*. Прынесенай расой ведзьма апырсквае сваю карову і ў кожнай каровы змочвае вымя. Тады яе каровы пачынаюць даваць шмат *малака*.

Падчас каляндарных абрадаў Х. увасабляла сабой сцяг, калі найперш актуалізаваліся яе колеравыя характарыстыкі: «На Юр'е красну хустку почэплем на палку, бу флага, ды спеваем». Цікавыя і наступныя запісы: «Каб *вераб'і* не сядалі на снапы ці жыта, трэба выйсці ў поле і сказаць: «З естага боку ешця і з естага, а на мае пасьляпніця глядзячы! Хрыстос васкрэсе, бог чэмяру нясе. Німа ў вас розуму, дак я свой дам!» І махнуць свечанай хусткай, ці з галавы можна — яны ў той бок і паляцяць (Хойніцкі р–н); «калі ў час *родаў* прыходзіла іншая жанчына ў хату, яна павінна была пакінуць да канца родаў сваю хустку».

Шэраг рытуалаў, у якіх задзейнічана Х., досыць стракаты і разнастайны. Аднак відавочная жаночая сімволіка Х., яе ізаморфнасць *ручніку*, які ўвасобіў у народнай традыцыі ідэі шляху, аб'яднання і пераходу.

***Літ.*:** Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 39, 47, 105, 149, 274; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 324; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 470; Тураўскі слоўнік. Мн., 1985. Т. 4. С. 135, 209.

Т. Валодзіна

ХУТ, паліморфны дэман з рысамі *Хатніка*, *Хлеўніка* і «русалчынага брата». Лічылася, што Х. можа мець рознае аблічча, быць жывой істотай і неадушаўлёным прадметам: яго бачылі як малога чалавечка, нібы хлопчыка, але ён можа перакінуцца ў розныя рэчы — старое кола, сукаватае палена, сухі корч і да т. п. З *русалкамі* яго роднiць паходжанне: Х. праяўляецца звычайна ў тых дварах, дзе калісьці жылі людзі, разбэшчаныя дочкі якіх знішчалі сваіх пазашлюбных дзяцей, хавалі іх няхрышчанымі патаемна. Магчыма, «малалецтвам» Х. тлумачыцца яго гуллівасць, дураслівасць. Ён можа пажартаваць з госця — схаваць яго *шапку*, рассыпаць *гарох* ці *боб* з кораба вечарам і да раніцы яго пазбіраць. Карміць яго трэба рытуальнай і заадно традыцыйнай дзіцячай ежай — яешняй, печанай у місцы з разбоўтаных яек з малаком і аздобленай малымі абаранчыкамі, што ўжывалася на *вяселлях*, хрэсьбінах, на *Купаллі*, у траецкіх дзявочых абрадах. На пасілак Х. клікалі асобным заклікам, падобна да таго, як клікалі дзядоў: «Хут, хут, ідзі сюды, дам яечаньку, абарачаньку!» Часцей за ўсё Х. нябачны, аб ім мяркуюць па яго дзеяннях. Ён любіць забаўляцца з хатняй жывёлай, якую асобіну палюбіць, тая расце, папраўляецца, іншую ганяе цэлую ноч па хляве, яна пакутуе, худзее. Добра дагледжаны Х. садзейнічае дабрабыту сям'і, ноччу носіць гаспадару снапы з чужых палёў, грошы са схаваных скарбаў. Разам з тым Х. гняўлівы і помслівы: пакрыўджаны чымсьці, ён жорстка помсціць — спаліць увесь двор, пры тым агонь не закранае суседзяў, сам назірае за *пажарам*, перакінуўшыся ў нейкі непатрэбны прадмет. Калі хто

здагадаецца і перанясе яго з пажарышча ў свой двор, у таго ён будзе жыць і спрыяць росту яго багацця. Пра чалавека шпаркага ў працы казалі: «Ці ня хут яму памагае?» Паданні пра Х. і жывая вера ў яго існаванне занатаваная на паўночным захадзе Беларусі, у Мядзельскім р–не. Найбольш блізкімі сваякамі Х. з'яўляюцца літоўскія а́йтварасы. Гл. таксама *Змей*, *Цмок*.

***Літ*.:** Міфы Бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 80—81; *Krėvė–Mickevičius V.* Aitvaras dzūkų legendosė //Musų tautosaka. T. 3. Kaunas, 1931.

Л. Салавей

ЦАДЗІ́ЛКА, тканіна для працэджвання *малака*, сімвалічнасць якой выяўляецца ў рытуалах, звязаных з актывізацыяй так званых «малочных» чараўніц (гл. *Ведзьмы малочныя*) і адпаведна з абаронай ад іх свойскай жывёлы. Ц. — найперш атрыбут у руках вясковых чараўніц пры адыманні імі малака ў кароў. На вялікія святы — *Юр'е*, *Купалле* — гэтыя чараўніцы цягалі Ц. па траве, збіралі *расу* і давалі піць сваім каровам або выкручвалі Ц. у *даёнку*, куды з яе цякло чыстае *малако*. Чараўніца ў выглядзе мухі садзілася на Ц., каб зрабіць малочныя чары. Але калі такую муху завязаць у Ц. і павесіць у коміне, ведзьма неўзабаве памрэ. У купальскіх рытуалах Ц. таксама метанімічна прадстаўляе саму чараўніцу, бо маніпуляцыі з гэтым прадметам выклікалі адпаведную рэакцыю жанчыны — «варылі» Ц. усю ноч з верою, што гэта «ведзьміна сэрца варыцца, яе рукі баляць». Калі ў Ц. уторквалі *іголкі* (часам з адламанымі вушкамі) і варылі, чараўніца пакутавала і абавязкова прыходзіла, каб што–небудзь пазычыць. З іншых запісаў вядома, што Ц. варылі ў «купальскім зеллі» і давалі піць гэты напар сурочаным каровам.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 115; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Толстая С. М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 132—133; *Moszyński K.* Polesie wschodnie. Warszawa, 1928. S. 221.

Т. Валодзіна

ЦАР, кароль, «тытул»–вызначальнік для розных класаў існасцяў, найперш — для жывых істотаў, якія вылучаў носьбіта гэтага «тытула» сярод аднародных з ім існасцяў. Ц., як правіла, адрозніваўся або сваімі памерамі, або тым, што нейкія часткі ці прыналежныя яму рэчы былі з *золата* або *серабра*. Паводле народных уяўленняў, свайго Ц. мелі *расліны*, *дрэвы*, *птушкі*, звяры і, натуральна, людзі (у чарадзейных казках галоўныя героі звычайна людзі царскай годнасці або тыя, каму суджана гэтую годнасць набыць (гл. *Сакральная ўлада*). Так, вядомае (на Тураўшчыне) Ц.–зелле — падбел (рус. мать–и–мачеха), якое было даволі папулярным лекавым сродкам ад захворванняў лёгкіх, дыхальных шляхоў, жывата і пры парэзах. Некаторым раслінам надаваўся эпітэт «царская», як, напрыклад, царская карона або царскія кудры — чырвоны гарлачык. Ц. дрэваў безвыняткава лічыўся *дуб*, асабліва яго векавыя неабдымныя экземпляры, што відочна вылучаліся сярод навакольных дрэваў (параўн. назву лесу, дзе расце такі дуб, — Цар–дуб блізу в. М. Аўцюкі Калінкавіцкага р–на). Свайго Ц. мелі і птушкі. Спачатку, паводле этыялагічнага падання, ім быў *удод*, раскаранаваны Богам за гарду. Звычайна

ж царская годнасць прыпісваецца *арлу*, які здавён–даўна выступае сімвалам царскай улады, і выява яго ўваходзіць у гербы багата якіх дынастый. Ёсць у беларускім фальклоры і асобнае паданне пра птушынага цара *Кука*, якога пасля яго раптоўнага знікнення безнадзейна шукае *зязюля*, клічучы паўсюль: «Ку–ку!» Свайго Ц. маглі мець і некаторыя паасобныя разрады птушак. Так, вядомы Ц. усіх *пеўняў* — Будзімір, імя якога гаворыць само за сябе. Беларускаму фальклору вядомы Ц. *рыбаў*, Ц. *ракаў Хабёр*, Ц. *мышэй* Паднор ды інш.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 259; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 64; Мікратапанімія Беларусі: Матэрыялы. Мн., 1974. С. 248; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 262.

С. Санько

ЦАРКАВІ́ШЧА, назвы ўзгоркаў, гарадзішчаў, зрэдку азёраў, раўнінных, балоцістых месцаў і курганоў, дзе, паводле паданняў, правалілася царква. Ёсць сугучныя назовы: Царкоўка, Царкавіска, Царскія вароты. Блізкія найменні — Касцелішча, Касцельная гара.

Такія назвы і паданні маюць агульнаеўрапейскае распаўсюджванне і часцей за ўсё звязаныя з матывамі святатацтва (пакаранне за грахі). Звычайна паданні гавораць, што пасля таго як царква правалілася, яшчэ доўгі час перад *Вялікаднем* або на *Вялікдзень* можна было пачуць з–пад зямлі гукі званоў і царкоўныя спевы.

На тэрыторыі Беларусі найбольш вядомыя ўрочышчы Ц. блізу Лоска Валожынскага, Лебедзева Маладзечанскага, Бярвішча Уздзенскага, Івесь Глыбоцкага раёнаў, у Чашніках ды інш.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 135; *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 5—10, 30—34; *Панченко А. А.* «Провалившаяся церковь»: археология и фольклор // Новгород и Новгородская земля (История и археология). Вып. IX. Новгород, 1995. С. 263—272; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Виленской губернии // Труды Виленского отделения предварительного комитета по устройству в Вильне IX археологического съезда. Вильна, 1893; *Топоров В. Н.* Об одной готско–румынско–южнобалтийской параллели (Мотив людей и скота под землей) // Балто–славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 163—168.

Л. Дучыц

ЦАРОЎ КРЭСТ, рэгіянальная (з Тураўшчыны) назва сузор'я Лебедзь. Іншая назва сузор'я у гэтым жа рэгіёне — *Пятрова палка*.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 262.

С. Санько

ЦЕРАМОК, **столп**, сакральная язычніцкая пабудова ў выглядзе хаткі над магілай. Некаторыя даследнікі атаясамліваюць іх выгляд з храмамі ідалапаклоннікаў. Ц. з'явіліся ў эпоху ранняга жалезнага веку (характэрныя для зарубінецкай і чарняхоўскай культур). Пазней сустракаюцца ў славянскіх курганных пахаваннях. Пасля знікнення курганнага абраду церамкі–сталпы атрымалі шырокае распаўсюджанне і месцамі дажылі да XIX ст. (асабліва на Бабруйшчыне і Ўсх. Палессі). Як рэліктавая з'ява церамкі зафіксаваныя на тэрыторыі Клічаўскага р–на (в. Баркі, час пабудовы — 1929 г.).

Літ.: *Бессарабова З. Д.* Славянские курганы второй половины первого тысячелетия н. э. с трупосожжением и деревянными сооружениями на территории Восточной Европы // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. 1973. № 15; *Завитневич В.* Археологические изыскания в бассейне реки Березины //

Отчет императорской археологической комиссии за 1893 год. СПб., 1895. С. 124—153; *Рыбаков Б. А.* Нестор о славянских обычаях // Древние славяне и их соседи. М., 1970. С. 40—44.

Л. Дучыц

ЦЁЦЯ, **Цю́ця**, персанаж беларускай міфалогіі, багіня лета, старэйшая за багіню вясны *Лёлю*. Вядома была не ва ўсіх беларускіх губернях. Беларусы ўяўлялі яе вельмі прывабнай, поўнай і мажнай жанчынай з упрыгожанай спелым калоссем галавой ды з пладамі ў руках.

Згодна з паведамленнем А. Кіркора, Ц. лічылася жонкай *Перуна*. Верылі, што на *Каляды* падземны цар, прадчуваючы нараджэнне Божыча, светлага сонейка, хоча загубіць народжанага. Для гэтага ён пад выглядам *мядзведзя* разам са зграяй *ваўкоў* (г. зн. мяцеліцамі) ганяецца за жонкай Перуна *Грамаўніцай* (г. зн. Ц.). Але Грамаўніца, якая сышла з неба, хаваецца ў зарасніках *вербаў*, нараджае Божыча, г. зн. Дажбога. Паводле А. Кіркора, Ц. таксама было прысвечана свята Грамнічнай Божай Маці, ці *Грамніцы*, якое святкавалася 15 лютага. Ц., як і святая Параскева–Пятніца, уважалася за апякунку дзяўчат і шлюбаў.

Вяч. Ус. Іванаў і У. М. Тапароў лічылі, што ў асобных традыцыях імя *Мокашы* магло быць заменена або эпітэтамі, або родавымі назвамі цэлых класаў істот. Такім мясцовым эпітэтам і магло стаць імя Ц.

Можна таксама заўважыць, што Ц. і Ляля (Лада) утвараюць пэўнае адзінства, некантрадыкторна проціпастаўленыя паводле азнакаў «жанчына»/«дзяўчына». Абедзве ўяўляліся багінямі плоднасці і ўрадлівасці. Гэта дае пэўныя падставы бачыць рэфлекс гэтай жаночай пары, прынамсі, у двух, звязаных адно з адным, календарных святах — Вялікай Прачыстай (*Успленне*, 28 жніўня н. ст.) і Малой Прачыстай (*Багач*, 21 верасня н. ст.). Першае з іх прысвечанае смерці Багародзіцы, а значыць, звязана са сталым яе ўзростам. Другое — яе нараджэнню і, такім чынам, малому ўзросту. Абодва святы былі аграрнымі святамі новага ўраджаю. Можна меркаваць, што гэтыя хрысціянскія святы перакрылі колішнія паганскія, прысвечаныя дзвюм жаночым постацям featured рознага ўзросту — Ц. і Лялі, якія, магчыма, уяўляліся як маці і дачка. У гэтым яны былі б падобныя на старагрэцкую жаночую пару — Дэметру і Персефону, таксама звязаную з урадлівасцю зямлі. Цікава, што галоўнае свята ўшанавання «абедзвюх багіняў» — славутыя Элеўсінскія містэрыі — ладзілася таксама на пачатку восені, у месяцы баэдраміёне, які адпавядае верасню.

Літ.: Живописная Россия. СПб.; М., 1882. Т. III. Ч. 1—2. С. 252, 255—268; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто–славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 175—197; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 81; *Тахо–Годи А. А.* Деметра: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 364—366.

Э. Зайкоўскі, С. Санько

ЦІС, сакральна вылучаная расліна індаеўрапейцаў, вечназялёнае дрэва ці кустарнік з вялікай працягласцю жыцця (да трох тысяч гадоў), дзякуючы чаму стала сімвалам даўгалецця, «вечнага жыцця», адраджэння пасля смерці, дабрабыту. Гэта вынікае з формулы рытуальнага дабразычання цару і царыцы ў хетаў: «Падобна да таго, як дрэва eia– вечна зелянее і лісця з сябе не скідвае, таксама цар і царыца хай будуць зелянеючымі (квітнеючымі) і справы

іх гэтаксама будуць вечнымі». У міфе пра Тэлепіну Ц. выступае як сімвал вяртання ўрадлівасці і дабрабыту. Ц. распаўсюджаны ў прыродзе ад Скандынавіі да вусця Дуная, яго шмат на Каўказе і ў Малой Азіі, на Балканах, у Карпатах. У гістарычныя часы Ц. адсутнічаў ва Усходняй Еўропе і Паўночным Прычарнамор'і. Пісьмовыя крыніцы сведчаць пра распаўсюджанасць гэтай расліны ў Германіі і Галіі ў цэзараўскія часы на мяжы нашай эры. Адсутнасць Ц. у прыродзе сучаснай Беларусі не сцерла ўспамін пра Ц. і яго семантыку ў беларускай вуснапаэтычнай спадчыне, дзе ён нароўні з *яварам, вінаградам* ды іншымі *раслінамі* з далёкай прарадзімы актыўна ўлучаецца ў сістэму народнапаэтычных выяўленчых сродкаў. Жыхары Карпацкага рэгіёна галінкі Ц. клалі сярод *яек*, што прыносілі ў царкву асвячаць на *Вялікдзень*, гэты звычай святары лічылі праявай язычніцтва, патрабавалі замяняць іх галінкамі мірта.

Асаблівасцю выкарыстання Ц. у фальклорнай спадчыне беларусаў з'яўляецца страта ягоных значэнняў як жывой расліны — сімвала даўгавечнасці, працягласці жыцця; на першае месца выступае незвычайная якасць драўніны Ц., з якой выраблялі ўжытковыя прадметы вышэйшай якасці, неабходныя і ў рытуальна–магічнай дзейнасці. У гэтым сэнсе Ц. як драўніна прыпадабняецца да *золата*, яна сапраўды незвычайная — мала паддаецца гніенню, мае цёплы ружовы колер, добра апрацоўваецца, трывалая, а свежая нават атрутная, што мела таксама пэўны сэнс. Як з золата, паводле фальклорных дадзеных, выраблялі прадметы для рытуальна–магічнай дзейнасці — вянчыкі, пярсцёнкі для вянчання, залатыя кубкі для рытуальных піроў, залатыя сярпы для зажынання, сохі для заворвання і да т. п., так з Ц. выраблялі «тугія лукі», сталы для абрадавых піроў, цісовыя лаўкі, ложкі, вядзерцы і да т. п., якія мелі значэнне ідэальных, служылі сімваламі дабрабыту, святочнасці, харавства. Звычайна расліны з выдатнымі якасцямі маюць міфалагічныя паданні пра сваё незвычайнае паходжанне. Ц. у беларускай спадчыне такіх паданняў не мае ў адрозненне ад явару. Магчыма, такое становішча абумоўленае адсутнасцю Ц. у прыродзе Беларусі і, адпаведна, знікненнем неабходнасці тлумачыць, чаму ён такі, якімі падзеямі яго «біяграфіі» выкліканы пэўныя якасці. Матывы пра паходжанне явару таксама захаваліся толькі ў баладах, г. зн. ужо ў другасным стане, арганізаваныя ж тэксты песняў выдатна захоўваюць архаіку. Пэўная цьмянасць вобразаў Ц., явару, вінаграду ды іншых сакральных раслін не зніжае іх значэння для вуснапаэтычнай спадчыны — яны надаюць ёй асаблівую глыбіню, змястоўнасць, паэтычнасць.

Літ.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконстуркция и историко–типологический анализ праязыка и протокультуры. Ч. 2. Тбилиси, 1984. С. 628—631; *Салавей Л. М.* Вытокі песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 24—137; Балады. Кн. 1. Мн., 1977.

Л. Салавей

ЦІХОНЯ, 1) *Вадзянік*, жыхар стаячай вады, які, паводле апісанняў М. Нікіфароўскага, адрозніваецца ад вадзяніка бягучай вады — вірніка; 2) вадзяная кветка, у якую ператварылася дзяўчына–тапельніца па імені Ц., як падаецца ў беларускай народнай баладзе. Паводле балады, дзяўчына Ц. гуляла на *Купаллі*, дзе згубіла залатыя ўпрыгожанні, якія можна разумець як сімвал цнатлівасці.

Разгневаная маці загадала ёй утапіцца ў *Дунаі*, тады золата знойдзецца. Дзяўчына ідзе да Дуная, звяртаецца да яго як да мужа, просіць аддаць залатыя каралі і пярсцёнкі і забраць яе з сабою — яна тапіцца. Маці, адумаўшыся, ідзе да Дуная, просіць яго як зяця забраць золата, а вярнуць дачку, што той і выконвае. Аднак дзяўчына, моцна пакрыўджаная маці, адмаўляецца вярнуцца дадому, плыве ў раку і ператвараецца ў кветку. Балада пра Ц. вядомая як купальская абрадавая песня, значная колькасць яе варыянтаў запісаная ў паўднёва–заходніх раёнах Міншчыны. У творчасці іншых славянскіх народаў сюжэт не сустракаецца; 3) народная назва лекавай расліны з «Траўніка» У. Дабравольскага.

***Літ.*:** Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 377—390; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник Ч. 1. М., 1891. С. 216; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 57; *Салавей Л. М.* Беларуская народная балада. Мн., 1978. С. 102—112.

Л. Салавей

ЦМОК, **Смок, Чмок, *Змей***, персанаж беларускай міфалогіі, адмена лятучага вогненнага *змея*, пэўна, адзін з эпітэтаў апошняга, аднак мае і некаторыя асаблівасці ў сваёй «іканаграфіі». Некаторыя рысы ў вобразе Ц., відавочна, з'яўляюцца вынікам кантамінацыі з рысамі іншых хтанічных персанажаў. На складванне вобразу Ц. паўплывала хрысціянская легенда пра змаганне св. Георгія (св. *Юр'і*) з жахлівым драконам, які жыў у балоце і патрабаваў на з'яданне штодня юнакоў і дзяўчат, — сюжэт, які шматкроць абыгрываецца ў чарадзейных казках і баладах і, відавочна, мае дахрысціянскае паходжанне (параўн. міф пра Персея і Андрамеду). Народнае хрысціянства было схільнае атаясамліваць Ц. з галоўным нячысцікам д'яблам–*Люцыпарам*. Адну з версій такога атаясамлення прыводзіць А. Я. Багдановіч. Згодна з ёй, Ц. — гэта галоўны *чорт*, якога анёлы закавалі ў ланцугі і пасадзілі ў каменную гару. Пры канцы свету незлічоныя грахі людзей канчаткова пераядуць гэтыя ланцугі, Ц. вызваліцца і разбурыць усе боскія стварэнні. Матыў закаванага ў ланцугі галоўнага адмоўнага персанажа, выпушчанага на волю па неасцярожнасці галоўным героем, таксама добра вядомы з чарадзейных казак.

Паводле беларускіх міфалагічных аповедаў, Ц. вылучаецца агромністымі памерамі, прычым, як удоўжкі, так і ўшыркі, памерамі ён з добры будынак. Дзеля сваіх вялізных габарытаў Ц. ад прыроды лянівы і маларухавы. Таму перад тым як дамучыць сваю ахвяру, Ц. абавязкова спачатку ўзважыць, ці вартая яна яго парушанага спакою. Пры адмоўнай ацэнцы Ц. пагардліва пакідае ахвяру іншым, менш пераборлівым нячысцікам, а апошнія не любяць Ц. менавіта за гэтую яго фанабэрыстасць. Ц. — самотнік, жыве і дзейнічае сам па сабе, на заклік чалавека або іншага якога нячысціка дапамагчы можа адгукнуцца з вялікай неахвотай. Не толькі памеры Ц. яўна гіпертрафаваныя. У яго анамальная колькасць вялізных, як цэбры, галоў: 3, 6, 7, 9 або 12, якія да таго ж маюць здольнасць зноў адрастаць, будучы сцятымі і не прыпечанымі агнём; зубы, як нарогі; капцюры, як сярпы; крылы, як палашы. У адрозненне ад іншых нячысцікаў Ц. — «чысцюля», ён ходзіць у *лазню* і мыецца штодня. І гэтая любоў Ц. да *агню* і *вады* (а лазня і ёсць месцам спалучэння аднаго з адным, у іншых выпадках

несумяшчальным) цалкам адпавядае яго ўласнай прыродзе: ён, відавочна, звязаны з вадой — жыве ў балоце, а найчасцей у моры, але нутраная яго прырода яўна вогненная — ён зіхае агнём з пашчы і выпускае з ноздраў дым. З іншага боку, Ц. — ідэальная амфібія: ён можа перасоўвацца і ў вадзе, і па зямлі, і па паветры. Ц. — гэта *coincidentia oppositorum* («супадзенне супрацьлегласцяў»), і гэта дае ўсе падставы бачыць у ім увасабленне першаснага, яшчэ непадзельнага, неструктураванага стану Сусвету, дэміургічнае раскладанне якога вядзе да ўзнікнення ўсяго існага. Параўн. першы касмаганічны подзвіг ведыйскага Індры — забіццё і рассячэнне дракона Ўрытры (імя апошняга, як цяпер лічыцца, этымалагічна стасуецца з такімі персанажамі, як *Вялес* і літоўскі Вяльняс).

Але, відаць, усё ж галоўная міфалагічная функцыя Ц. — гэта валадаранне водамі. Ц. — усталявальнік балансу паміж водамі зямнымі і водамі нябеснымі, напэўна, не заўсёды на карысць насельнікаў зямлі. Так, адно са значэнняў слова «цмок» — гэта *вясёлка*, якая, паводле павер'яў, высмоктвае ваду з ракі і перапампоўвае яе назад на неба. Слоўнік І. І. Насовіча цалкам падтрымлівае гэтае павер'е, даючы асноўныя значэнні слова «цмок»/ «смок» у беларускай мове: 1) «насос, машина, употребляемая для перелива какой–либо жидкости»; 2) «железная водосточная труба»; 3) «пожарная труба» (для заліўкі пажару); 4) «сказочное название змея». Нездарма забіццё *Перуном* змея выклікае бесперапынныя залевы, якія пагражаюць сусветным патопам. Ўратавацца ўдаецца толькі пахаваўшы Ц.–змея з дапамогай запрэжанага ў *лапаць пеўня*. Як паралель, адзначым, што адной з мэтаў касмаганічнага подзвігу Індры было вызваленне скаваных Ўрытрам водаў.

Імаверна, што пачаткова (да хрысціянізацыі) вобраз Ц. не меў адназначна адмоўных канатацыяў. Пра гэта сведчыць, па–першае, тое, што Ц. у песнях выступае як галоўны аб'ект пакланення да прыняцця хрысціянства («Ек була земля нехрышчэна, то булі людзі неверные, то не веровалі ў господа бога да поверовалі ў ліхого цмока»), а па–другое, тое, што першымі ахвярамі Ц. бываюць звычайна парушальнікі грамадскіх абавязкаў (звычаёвага права). Ц. ніколі не чапае людзей сямейных і вельмі рэдка чапляецца да простых вяскоўцаў.

Верылі таксама, што лятучыя Ц.–змеі маглі абарачацца хлопцамі–прыгажунамі і заляцацца да вясковых дзяўчат, аднак нават сужыцельства з імі не давала нашчадкаў, бо «ад іх не бываець». Гэты матыў наўпрост стасуецца з матывам *волата*–прыгажуна ў беларускіх касмаганічных паданнях, які ўзначаліў усіх супраціўнікаў бога–стваральніка.

З вобразам Ц.–змея звязаныя некаторыя даўгія курганы–валатоўкі і культавыя камяні.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 129—130; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 144, 188—189; 337, 351—353, 370; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 40—41; *Насовіч І. І.* Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983. С. 595, 690; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 276; *Federowski M*. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 126.

С. Санько

ЦЫБУ́ЛЯ, расліна, якая дзякуючы ўласціваму ёй горкаму смаку служыла *абярэгам* у народным побыце

(напрыклад, падчас *вяселля*, калі нявесце давалі пры ад'ездзе пад вянец, а то і на ўвесь абрад, галоўку Ц.). Лічылася, што крадзенай Ц., укінутай у *калодзеж*, можна спыніць *засуху*. Яшчэ ў большай меры апатрапеічныя здольнасці характэрныя былі для *часныка*.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 36, 200; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 90, 330—331; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 120, 412, 447.

У. Васілевіч

ЦЫГАНЫ́ (саманазва «Рома»), вельмі самабытная і ахутаная таямнічасцю этнічная група, продкі якой паходзяць з вандроўных народаў паўночнай Індыі. Яны пакінулі радзіму пры канцы I тыс. і доўгі час жылі ў краінах Бліжняга Усходу. У XIV ст. Ц. ужо ведалі ў Еўропе (асабліва ў Румыніі, на Крыце, у Нямеччыне, Малдове і Венгрыі). У сярэдзіне XV ст. яны з'явіліся ў Вялікім Княстве Літоўскім і набылі тут прызнанне як *кавалі*, ювеліры, каняводы, *музыкі*, спевакі, танцоры і муштроўшчыкі жывёл, а жанчыны сталі вядомыя праз сваю *варажбу* і знахарства. Ц. Беларусі ўваходзяць у склад супольнасці, якую акрэсліваюць як беларуска–літоўскую этналінгвістычную групу Ц. Еўропы. Вылучаецца дыялект беларуска–літоўскіх Ц., асноўныя прыкметы якога ўзніклі ў выніку непасрэднага ўплыву беларускай мовы.

Вобраз цыгана (цыганкі) займае пэўнае месца ў беларускім фальклоры, паданнях і павер'ях. Як і іншыя іншародцы, яны надзяляліся звышнатуральнымі якасцямі. Цыган часта фігуруе ў вясельным абрадзе як госць з боку нявесты, а таксама ў каляндарнай абраднасці (цыган разам з дзедам і музыкай і г. д.). У в. Кармазы Старадарожскага р–на, паводле падання, цыганка пракляла царкву, і тая праваліласся. Утварылася *возера*, якое пасля стала *балотам* (у падобных паданнях у Беларусі часта на месцы цыганкі выступае чараўніца або шведка). Вядомае паданне пра стаў пад назвай «Цыганіха»: у ставе ўтапіўся цыган. Яго маці знайшла шчотку, якой часалі лён, кінула ў стаў, і той высах.

Згодна з адным паданнем, Ц. быў заснаваны горад Чавусы Магілёўскай вобл. (версія назвы ад цыганскага слова «чэўс» — шацёр). У в. Трылесіна Быхаўскага р–на паглыбленне на гарадзішчы Яруха ўтварылася нібыта ад таго, што там праваліліся Ц. Блізу Віцебска, на беразе Дзвіны, вядомы Камень цыганоў. Блізу мястэчка Мір Карэліцкага р–на ёсць Цыганская гара. У беларускай мікратапаніміцы сустракаюцца назвы Цыганкова ніва, Цыганоўская рэчка, Цыганоўскі ручай.

Літ.: *Даўгяла З. І.* Цыганы на Беларусі // Наш край. № 12/15. Мн., 1926. С. 25—34; *Друц Е., Гесслер А.* Цыгане (очерки). М., 1990; *Карашчанка І. В.* Цыганы // Этнаграфія Беларусі. Мн., 1989. С. 522—523; *Лекса Магуш.* Культ Шивы и цыгане (к проблеме древней религии цыган) // Советская этнография. 1979. № 6. С. 71—78; *Сапаров В. И.* Элементы древних верований в религии цыган // Советская этнография. 1968. № 1. С. 32—45; *Чаранкоў Л. М.* Цыганскі дыялект у беларускім моўным асяроддзі // Беларуская лінгвістыка. Вып. VI. Мн., 1974. С. 37—40; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 2. СПб., 1893. С. 331—339.

Л. Дучыц

ЦЫ́ГРА, міфічная істота, якою страшылі дзяцей. Сялянскія маці папярэджвалі свавольнікаў: «Не йдзеце, бо Ц. ухопіць да ўб'е каменнаю цыцкаю».

***Літ*.:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 590.

У. Васілевіч

ЦЯРЭ́ШКА, міфічны персанаж, па імені якога названа каляднае абрадавае *ігрышча* «Жаніцьба Цярэшкі», або «Цярэшка», што было пашырана на абшарах Полацкага княства і дайшло ў жывой традыцыі аж да нашых дзён.

Таксама Ц. — адно з імён казачнага драўлянага хлопчыка, драўлянай лялькі, што ажывае на радасць бяздзетным «бацькам». Можна дапусціць, што ў старажытныя часы абрадавае дзеянне «Жаніцьбы Цярэшкі» адбывалася пры драўлянай разьбяной выяве нейкага Ц., апекуна–продка маладых сямейных пар. У фальклоры захаваліся толькі цьмяныя сляды наяўнасці такога вырабу: «Цярэшка жанілася ды з печы звалілася, галава разбілася» або «на крошкі разбілася», што можа здарыцца з драўлянай або керамічнай статуйкай. У тапанімічным паданні пра вёску Цярэшкі ў Вілейскім р–не Ц. выступае як міфічны заснавальнік вёскі, незвычайны божы чалавек, апякун людзей, дарадчык, добры вядзьмак, што незвычайна жыў і незвычайна памёр.

Пра тое, што Ц. асацыяваўся з падборам шлюбных пар, сведчыць вясельная песня, спяваная на заручынах, з мясцовасці, значна аддаленай ад арэалу каляднага ігрышча «Жаніцьба Цярэшкі». Яе паведаміла жыхарка г. Мінска Тамара Федарцова, якая чула песню ў дзяцінстве ў в. Цяруха Гомельскага р–на. Прыблізна яна гучала так: «Хадзіла Цярэшка па вёсках пешка, // Шукала Цярэшка найлепшай нявесты: // Каб была чырвоная, як каліначка, // Каб была белая, як бярозачка, // Тонкая ды гібкая, як лозачка...» Тое, што Ц. тут жаночага роду, не з'яўляецца выняткам: у песнях–цярэшках таксама ўжываецца часам жаночы, ніякі род, як і ў іншых песнях у дачыненнях да імён святых (святая Ілля, святое Мікола, святое Юр'е і інш.). Пачатак песні з агульным месцам у зачыне «Хадзіла...» сустракаецца ў іншых заручальных песнях: «Хадзіла дзевачка па садочку», «Лятала галубка на пашу», «Ходзіць куна па сенажацях».

У 80–ых гадах XX стагоддзя ў Лельчыцкім р–не запісана замова, дзе адзін з персанажаў, да каго яна звернута, мае найменне «Цярэшка»: «... а ты, Цярэшко, не кідай галавешкі», што, магчыма, пашырае функцыянальнае кола гэтага персанажа.

Разам з тым, паводле слоўніка беларускай мовы І. Насовіча, «цярэшка» — гэта матылёк. Тое ж — у слоўніку гаворак заходняй Браншчыны П. Растаргуева: матылёк — «тэрэхаўка» і «тэрэшка», у слоўніку ўсходняй Магілёўшчыны І. Бялькевіча — «цярэшаўка». Ва ўяўленнях славянскіх народаў матылёк звязваецца з *душой* чалавека. У беларусаў душа матыльком адлятае ад памерлага, матылёк можа звеставаць пра блізкую *смерць* ці нават сама смерць можа набыць аблічча матылька. На куццю, калі рыхтаваліся да абрадавай вячэры і чакалі на яе *дзядоў*, беларусы адчынялі дзверы і пільна назіралі за любым рухам унутр памяшкання: клубамі пары, катом ці начным матыльком — усё было знакам прылёту душаў памерлых сваякоў.

***Літ*.:** Вяселле: Песні. Кн. 1. Мн., 1980. С. 173, 175; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 486—492; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник Ч. 2. М., 1893. С. 307; Жаніцьба Цярэшкі. Мн., 1993; Замовы. Мн., 1992. С. 39; *Sielicki F.* Wierzenia na dawniej Wilejszczyznie // Slavia orientalis. T. 25. № 2. Warszawa, 1986. S. 195—222.

Л. Салавей

ЧАПЯЛА́, у рытуальным выкарыстанні выяўляе тую ж семантыку, што і іншыя прадметы пячнога начыння — *качарга, патэльня*. Галоўным для яе застаецца матыў сувязі з агнём, печчу, які абумоўлівае апатрапеічныя і ачышчальныя якасці. Мае значэнне і выробленасць Ч. з жалеза. Абарончая моц Ч. праглядаецца ў гульнёвых прыказваннях кшталту: «Бабы Ёжкі не баюся, чапялой абаранюся». Побач з іншым пячным начыннем Ч. выкідвалі на вуліцу перад *навальніцай*, звязвалі яе з вілкамі і качэргамі, калі адпраўляліся ў сваты. Ч. — выразны фалічны сімвал, у загадках дзеянні з ёю апісваюцца як «вылез з–пад печы таракан, задраў бабе сарафан...», гл. таксама ў радзіннай песні: «А накажам кавалю, каб скаваў нам чапялу».

Літ.: Беларускі дзіцячы фальклор. Мн., 1994. С. 190; Палявыя запісы аўтара.

Т. Валодзіна

ЧАРАВІ́ЧКІ БО́ЖАЙ МА́ЦІ, **ясно́тка** (Lamium L., рус. яснотка), зёлка з блакітнымі кветкамі. Пра яе паходжанне існуе паданне, нібыта раз ішла Божая Маці, і з нагі яе зваліўся чаравік. Дзе яна ступіла босай нагой, там і выраслі гэтыя прыгожыя красачкі.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 157.

С. Санько

ЧАРАДЗЕ́ЙНАЯ КА́ЗКА, найбольш старажытны і самы распаўсюджаны казачны жанр. Асабліва цяжкай для даследнікаў праблемай з'яўляецца паходжанне Ч. к., сэнс і функцыі, якія закладваліся ў яе складальнікамі, хто і калі ствараў яе. Адно можна сцвярджаць пэўна — практычна поўную сюжэтную адпаведнасць Ч. к. і міфа. Так, шматлікія казачныя і міфалагічныя сюжэты пераклікаюцца нават у даволі аддаленых рэгіёнах. Галоўнае адрозненне казкі ад міфа ў тым, што міф лічыцца сакральным і ў яго беспярэчна вераць, тым часам як казка несакралізаваная і ў яе падзеі ніхто не верыць.

Паводле сюжэтнай пабудовы можна казаць аб аднолькавай структурнай будове Ч. к., міфа і абраду. Пачатак казкі заўсёды звязаны з парушэннем нейкай сістэмы ўпарадкаваных дачыненняў (космасу). Пераадоленне гэтага парушэння — хаосу, нястачы — і складае падмурак казачных сюжэтаў. Далей ідзе галоўная частка з найбольш падрабязным апісаннем — дзеянні галоўнага героя казкі, у большасці магічныя, накіраваныя на пераадоленне хаосу і ўсталяванне новага космасу. Герой дзейнічае ў нейкай цудоўнай краіне, за межамі дзяржавы, у тых землях, якія не звязаны са звычайнай дзейнасцю чалавека і прынцыпова неспрыяльныя яму. Напрыклад, такім месцам дзеяння ў беларускіх казках можа быць *лес*, які населены небяспечнымі для чалавека істотамі і сам нясе яму пагрозу, або *стэп*, у якім беларусы не жылі і таму баяліся яго. Дзейнасць героя ў цудоўнай краіне магчыма толькі дзякуючы цудоўным памагатым — *ваўку*,

каню, чароўным прадметам і да т. п. Толькі з іх дапамогаю герой выконвае немагчымыя для звычайнага чалавека заданні, напрыклад здабывае свяшчэнныя прадметы ці незвычайную нявесту. Гэтым ён пераадольвае хаос. Пры канцы казкі дзякуючы сакральным і магічным дзеянням герой усталёўвае новы або ўзнаўляе касмічны парадак. Адначасова герой, які раней займаў самае прыніжанае становішча ў грамадстве, робіцца або валадаром гэтага калектыву ці краіны, або атрымоўвае для калектыву плоднасць.

Гэтая структурная пабудова Ч. к. практычна судачыняецца са структурай «абрадаў пераходу». Герой казкі даказвае сваю здольнасць звязвацца з патымбаковым светам, што ўваходзіла ў галоўныя абавязкі святароў, валадароў, лекараў, людзей незвычайных прафесій, напрыклад *кавалёў*. Знойдзена і шмат адпаведных момантаў паміж зафіксаванымі абрадамі і матывамі Ч. к. Час ад часу дапамагае ў гэтым археалогія. Напрыклад, у Даніі блізу Гундэструпа быў знойдзены вялізны кацёл дыяметрам 69 см, на якім бачна выява чалавека, якога кідаюць у кацёл падчас нейкай цырымоніі. Можна меркаваць пра абрад *ахвярапрынашэння*, але гэтую выяву можна параўнаць і з казачным сюжэтам, калі герой кідаецца ў кацёл з нейкім варывам, каб атрымаць маладосць і хараство.

Зыходзячы з гэтых абрадавых і міфалагічных паралеляў, шматлікія даследнікі бачылі ў падмурку ўзнікнення казкі менавіта абрады. Так, расійскі навуковец У. Я. Проп лічыў, што Ч. к. паходзіла ад абрадаў ініцыяцыі (тады яшчэ не было выпрацавана паняцце «абрады пераходу»). Іншая справа, што такую ж міфалагічную (у дадзеным выпадку казачную) сітуацыю можна прыкладаць і да іншых абрадаў — вясельных, прысвячальных, заступлення на пасад, нават пахавальных.

Ёсць два падыходы да праблемы часу фармавання казкі. На думку большасці даследнікаў, Ч. к. нараджаецца з моманту дэсакралізацыі, адмірання міфа. Гэта той жа міф, які ўжо зрабіўся прафанічным, у ім актуалізуюцца побытавыя дэталі ды інш., усё тое, што цікава звычайнаму слухачу, а найперш — *дзіцяці*. Але можна пагадзіцца, што Ч. к. і міф суіснуюць, выконваючы ў грамадстве розныя ролі.

Літ.: *Бараг Л. Р.* Беларуская казка. Мн., 1969; *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

А. Прохараў

ЧАРАПА́ХА, **жаўла́, жаўла́к**, жывёла, з якой звязаны некаторыя павер'і і забабоны. У в. Хатомель Столінскага р–на лічылася, што закапаная каля ўваходу ў хлеў Ч. памагае развядзенню свіней. Ч. прызнавалі вельмі карыснай для *кароў* і таму яе трымалі ў цэбры з пойлам для скаціны, бо гэта ўплывала на колькасць і якасць *малака*, а таксама засцерагала карову ад урокаў. Існавала павер'е, што калі ўзяць Ч. у рукі, то яна абмочыць, і ад гэтага можна памерці. Дзеці, абмахваючыся галінкай з лістамі, якая называлася «чаш», прыгаворвалі: «Чаш — чэрэпаш» (Тураўшчына).

Чаша з панцыра мясцовай Ч. знойдзена ў адным з курганоў былога Рэчыцкага павета.

Літ.: *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 26; *Завитневич В. З.* Формы погребального обряда в могильных курганах Минской губернии //Труды IX археологического съезда в Вильне. М., 1895. С. 221—235; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і.

Кн. 1. Мн., 1996. С. 137; *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 745; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 290, 314.

Л. Дучыц, С. Санько

ЧАРАЎНІ́К[1], Вядзьма́к, Чарадзе́й, Калду́н, Куда́р, Чараўніца[1], паводле народных уяўленняў — чалавек, надзелены звышнатуральнымі (магічнымі) здольнасцямі, дзякуючы якім можа ўплываць на прыродныя з'явы, здароўе людзей і жывёл, ураджайнасць, ператварацца і ператвараць людзей у прадстаўнікоў навакольнага свету. Наяўнасць Ч. на тэрыторыі Беларусі фіксуецца яшчэ ў раннім Сярэднявеччы. Вобраз князя Ч. Усяслава Полацкага, здольнага перакідвацца ў *ваўка* і кідаць *жэраб'і* (г. зн. прадвызначыць *кон*), мае старажытныя індаеўрапейскія паралелі і, верагодна, сведчыць пра пачатковыя жрэцкія функцыі Ч. З прычыны пашырэння хрысціянства з Ч. звязваюць пераважна негатыўныя, шкадаосныя якасці, яго цесныя кантакты з «нячыстай сілай».

Яшчэ ў XVII ст. у Беларусі (Браслаўскі пав.) фіксуецца кланавая арганізацыя Ч., якая гарантавала «вузкапрафесійную» міжпакаленную перадачу магічных прыёмаў. Адсюль пашыранае ўяўленне, што, не перадаўшы сваіх ведаў нашчадку, Ч. памірае асабліва пакутліва. У народным асяродку такія Ч. лічыліся найбольш «моцнымі», «прыроднымі». Іх дзейнасць была цесна звязаная з астранамічнымі цыкламі (сонцаварот, *квадры Месяца* і г. д.), а «чары» маглі дзейнічаць на вялікай адлегласці. У адрозненне ад Заходняй Еўропы, дзе асноўным суб'ектам магічных аперацый лічылася *жанчына–ведзьма* (паводле хрысціянскага вучэння жанчына — увасабленне грахоўнасці і спакусы), самымі моцнымі Ч. на Беларусі з'яўляліся *мужчыны*, звычайна звязаныя з пчалярствам, кавальствам, млынарствам, цяслярствам ды іншымі адрознымі ад сельскай гаспадаркі заняткамі, што тлумачыцца іх сувяззю з асноўнымі касмічнымі стыхіямі: *агнём*, *вадой*, *зямлёй* (глінай) і *паветрам*, а таксама дудары. У міфалагічна–рытуальнай праекцыі кожны з рамеснікаў разглядаўся як праобраз колішняга дэміурга.

Патэнцыйная шкода, якую мог зрабіць Ч. (*град*, псаванне ўраджаю, *хваробы* ці нават *смерць* чалавека і жывёлы), выклікала да яго паважна–перасцярожлівае стаўленне. У штодзённым жыцці імкнуліся не сварыцца з Ч. і не крыўдзіць яго, лічылася абавязковым запрашаць яго на *вяселле*. У якасці супрацьдзеяння «чарам» выкарыстоўвалі *замовы*, магічна–засцерагальныя сродкі (*«перуновы стрэлы», грамнічныя свечкі* ды інш.) або звярталіся да *знахара*. Вера ў Ч. шырока распаўсюджана і ў сучаснай беларускай вёсцы.

Літ.: *Антонович Б.* Колдовство: Документы. Процессы. Исследования. СПб., 1877; *Берман Н.* Чаровники и знахари западнорусского простонародья //Виленский вестник, 1903; *Довнар–Запольский М.* Чародейство в С.–Западном крае в XVII—XVIII вв. //Неман. 1996. № 6; *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 823.

У. Лобач

ЧАРАЎНІ́К[2], ***зязю́ліны слёзкі, прычарнік*** (Plathanthera bifolia, рус. любка двулистая), расліна, якая ўжывалася ў магічнай практыцы, найперш як прываротны сродак, на што паказваюць беларуская і руская назвы гэтай зёлкі.

Літ.: *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1925. С. 343.

С. Санько

ЧАРАЎНІ́ЦА², **калду́ха, літба́** (Circaea lutetiana L., рус. волшебная трава, колдовская трава), расліна двухпялёстнік парыжскі, выкарыстоўвалася ў магічнай практыцы, пра што сведчаць назвы гэтай расліны практычна ва ўсіх еўрапейскіх мовах (параўн. пол. czarownik, чэш., славац. čarovník, харв. vilenička trava, ням. Hexenkraut, Zauberkraut, франц. herbe aux sorciers ды інш.), якія калькуюць лацінскую назву Circaea — імя чараўніцы Цырцэі (Кіркі, ст.–грэц. Κιρκαία). Параўн. *Прычарнік*, *Чараўнік²*.

Літ.: Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 6. Л—М. Мн., 1990. С. 11—12.

С. Санько

ЧАРНАБОЖНІК, рус. калдун, назва *чараўніка¹*, ужытая Я. Купалам у творы «Шляхам жыцця». Магчыма, наватвор, які кантамінуе слова чарнакніжнік і імя гіпатэтычнага міфічнага персанажа Чарнабога — антаганіста Белбога. Калі ж назва аўтэнтычная, то яна магла б служыць дадатковай крыніцай для рэканструкцыі тэаніма Чарнабог.

Літ.: *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1925. С. 343.

С. Санько

ЧАРТАПАЛОХ (Carduus acanthoides, рус. чертополох колючий), вельмі калючая расліна, якая выкарыстоўвалася ў якасці *апатрапея*. Дымам Ч. абкурвалі напалоханых дзяцей. Абкурваліся і дарослыя, каб засцерагчыся ад розных *хваробаў*. Ч. лічыўся больш лёгкім сродкам, чым, напрыклад, атрутны блёкат, ад якога можна было і памерці. Апатрапеічныя ўласцівасці Ч. адбіліся і ў самой яго назве і звязаныя, апрача фармакапеічных якасцяў, з яго вострымі, жорсткімі калючкамі.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 297—298.

С. Санько

ЧАС У МІ́ФЕ, спецыфічныя ўяўленні аб тапалогіі часу ў міфе, міфалогіі, жыцці міфалагічнага чалавека. Для міфалогіі не ўласціва ўяўленне аб часе як аб незваротнай, аднанакіраванай, аб'ектыўна зададзенай з'яве; міфалагічныя канцэпты часу набліжаюцца да тэорыі адноснасці з паняццем часу–прасторы (у міфалагічнай прасторы час цячэ запаволена ці наагул не існуе), магчымасці перамяшчэння ў часе (перамяшчэнне з часу прафаннага ў сакральны). Найбольш глабальная часовая парадыгма міфа — цыклічнасць: бясконцы паўтор першапачаткова зададзеных вялікіх і малых цыклаў — дня, года, касмаганічнага цыкла, — якія інспіруюцца спецыяльнымі рэгенератарамі, што ўвасабляюць смерць старога і пачатак новага цыкла жыцця, неўміручую плоднасць, жыццёвую патэнцыю. Яны дзейнічаюць у пэўныя ключавыя моманты (зімні, летні сонцаварот, пачатак вясны), тыпалагічна звязаныя з багамі, што паміраюць і ўскрасаюць (Мардук, Асірыс, Адоніс, Аттыс, Дыяніс) і прадстаўленыя на Беларусі гуканнем вясны, пахаваннем і адраджэннем *Ярылы, Сёмухай*, шанаваннем *Лады*, купальскімі і калляднымі абрадамі (асабліва тымі, дзе ёсць пудзіла). Разам з тым у беларускай традыцыі прысутнічае і лінейны час — у біблейскай ідыялагеме; аднак у тутэйшых міфах канечная фаза хрысціянскай гісторыі свету іншы раз трактуецца як цыклічнае вяртанне ў *рай*. Цэнтральнае паняцце міфалагічнага мыслення — міфічны час — адвечны, нерухомы, калі былі створаны космас, зямля, яе ландшафт, фауна, флора, людзі, калі дзейнічалі ці ўзніклі багі, дэміургі, першапродкі, героі, усталяваліся архетыпічныя мадэлі абрадаў, рытуалаў, паводзін. Гэты час шырока прадстаўлены ў касмаганічных, антрапаганічных,

астральных беларускіх міфах і ахоплівае эпоху ўтварэння зямлі, першых багоў — *Перуна,* Ярылы, а таксама *Жытняй Бабы*, *Купалы, Жыценя, Раю* ды інш.; гэта час, калі дзейнічалі волаты, па зямлі хадзіў бог, адбываліся глабальныя міфалагемныя падзеі: бойка Перуна са змеепадобным праціўнікам, выгнанне з неба нячысцікаў на чале з сатаной і да т. п. Гэтыя падзеі належаць да «вялікага», «першаснага» міфалагічнага часу. Разам з тым шэраг міфаў распавядае аб генезісе рэчаў, што адбываўся пры ўдзеле ўжо створаных у вялікі міфалагічны час персанажаў (утварэнне бярозы, вярбы, зязюлі, каменняў). Такія істоты, падзеі існуюць у «малым», «другасным» міфалагічным часе, яны ў меншай ступені сакралізаваныя, асабліва калі непасрэдна не звязаныя з боскім умяшаннем. Адпаведна міфалагічнаму ўяўленню аб часе чалавек міфалагічнага грамадства жыў нібыта ў двух вымярэннях: часе «прафанным» — г. зн. звычайным, дзе быў лінейны час, будзённае жыццё, старэнне і смерць, і часе «сакральным», ці міфалагічным, дзе часу не было і куды ён трапляў, выконваючы абрады, рытуалы, імітуючы мадэлі гераічнага жыцця, і дзе ў іншым, пазбаўленым ходу часу вымярэнні адвечна існуюць багі, першапродкі, героі. Наагул, для міфалагічнага мыслення, тэксту міфа ўласціва своеасаблівая часовая дваістасць: падзеі ў іх разгортваюцца на дыскрэтных лінейных адрэзках, якія ў рэшце рэшт утвараюць цыкл ці, дакладней, часавую пятлю.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983; *Иорданский Б.* В. Хаос и гармония. М., 1982.

І. Вуглік

ЧАСНЫ́К, **чоснак,** расліна, якая дзякуючы свайму востраму смаку і рэзкаму паху выконвала ў народным побыце функцыю *абярэга*. Мяшэчак з Ч., чацвярговаю *соллю* ды іншымі рэчамі вешалі на шыю *каровам* — з мэтаю ўберагчы іх ад *ведзьмаў малочных* — і новым прыдбаным *коням*, каб яны не баяліся *сурокаў*. Ч. служыў чалавеку ахоўным сродкам на працягу ўсяго ягонага жыцця. Маленечкае, яшчэ не ахрышчанае дзіцятка, калі ў яго было сцісканне сківіцаў, казалі, можа выратаваць сама маці, калі яна пагрызе Ч. і падзьмухае дзіцяці ў рот. Перад выпраўленнем немаўля на хрышчэнне маці, наеўшыся Ч., таксама хукала на яго, тое ж рабілі і блізкія, але ў дачыненні да маці, засцерагаючы яе самую. Кумы перад хрышчэннем таксама ўжывалі Ч., каб у патрэбны абрадавы момант дзьмухнуць, адагнаўшы ад ахрышчанага дзіцяці нячыстую сілу. На пэўным этапе дзіцячага росту, калі цяжка прарэзваліся зубкі, маці хукала яму ў рот Ч.: дзеянне было заснавана на падставе вонкавай аналогіі (зубок — і зубок часныку). Выкарыстоўвалі Ч. і на *вяселлі*: ад чараў нявесце ў дарогу на шлюб клалі ў кішэню галоўку Ч. або давалі ёй насіць Ч. на працягу ўсяго абраду. Наагул людзі мелі звычай заўсёды насіць некалькі зубкоў Ч. за пазухаю з ахоўнай мэтаю. Калі ў хаце нядаўна яшчэ быў *нябожчык*, то ад *Вялікадня* і да *Узвіжання* («Часнэйка») ніхто не павінен быў есці Ч. і толькі на гэтае свята, фанетычна сугучнае з Ч., дазвалялася разгаўляцца ім. Аналагічныя апатрапеічныя ўласцівасці прыпісваліся і *цыбулі*.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 73, 76, 119—120, 167, 200, 215, 528—529; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 331, 383, 562; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 120, 151, 208.

У. Васілевіч

ЧАТЫ́РЫ. Лік Ч. адлюстроўвае статычную цэласнасць, ідэальна ўстойлівую структуру, такую, як Ч. бакі свету, Ч. пары *года*. Найбольшае міфапаэтычнае значэнне маюць тыя геаметрычныя фігуры, якія складаюцца з Ч. кампанентаў — квадрат, *крыж*, *ромб*, мандала. Чатырохтварым з'яўляецца знакаміты Збруцкі ідал (Украіна), у літоўскім фальклоры згадваецца пра чатырох Пяркунасаў. У міфалогіях індаеўрапейскіх народаў чацвёрты дзень тыдня (*чацвер*) прысвечаны богу навальніцы. Чацвер лічыцца найбольш спрыяльным днём для пачатку жніва. У пахавальнай абраднасці адзначанымі былі трэці (траціны) і чацверты (чацвярціны) дні пасля *смерці*, калі ладзіліся памінкі па *нябожчыку*. У народным календары адзначаны чацвертыя тыдні да і пасля *Вялікадня* — Серадапосце (сярэдзіна Вялікага паста) і Прапалавенне (сярэдзіна мясаеду ад Вялікадня да Сёмухі). У Пераплаўную сераду не працавалі, каб не баяцца *грому*.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Янкова Т. С.* Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мн., 1982. С. 410; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: К—П //Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 216—217.

Э. Зайкоўскі

ЧАЦВЕ́Р, чацвёрты дзень тыдня. Лічылася, што *аўторак* і Ч. (як *цотныя* дні) найбольш спрыяльныя для пачатку пабудовы *хаты*, каб у ёй усяго было ў пару, прычым пажадана, каб час узвядзення навабудоўлі ахапіў Тройцу (параўнай рускае: «Без Троицы дом не строится»).

Беларусы былі перакананы, што гэта самы спрыяльны дзень для засолкі або квашання прадуктаў харчавання. Можна было ставіць на зіму *капусту*. Але забаранялася садзіць гародніну і саліць сала, бо дзень лічыўся «чарвівым».

Як правіла, у гэты дзень хадзілі па вёсцы і запрашалі гасцей на *вяселле*, а таксама распачыналі жніво, спраўлялі зажынкі. Аднак існавала катэгарычная забарона хадзіць у сваты да дзяўчыны ў той дзень, калі памёр яе бацька.

Каб быць багатым на працягу года, *пазногці* трэба стрыгчы толькі ў Ч. на маладзіку, а таксама есці *бліны* ў Ч. на масленічным тыдні.

На працягу года ўшаноўвалі некалькі Ч.: на Масленічным тыдні, перад *Вялікаднем*, на велікодным тыдні, перад *Сёмухай*.

Ч. на Масленічным тыдні лічыўся днём Воласа (*Вялеса*) — бога–ахоўніка хатняй жывёлы, у гэты ж дзень аб'язджалі маладых коней, а таксама на высокі пагорак за вёскай вывозілі саламянае пудзіла, каб затым у *нядзелю* спаліць яго.

У *Чысты чацвер* трэба было пакупацца ў крынічнай *вадзе* на *ўсходзе сонца* (пакуль *воран* сваіх дзетак не пакупаў), тады *твар* будзе чыстым і белым. У больш позні час гэты абрад быў замены звычайным купаннем у *лазні*. На Віцебшчыне ў Чысты чацвер на ўвесь дзень на полі ставілі які–небудзь *посуд* з *вадой*. Гэта вада лічылася «святой» і валодала гаючымі якасцямі. Калі ж *карова* пачынала даіцца крывёю, то яе вымя трэба было абцерці змочанай у гаючай вадзе рукой. У беларускіх валачобных песнях можна сустрэць наступныя апісанні Чыстага чацвярга і тых сялянскіх клопатаў, якія з ім былі звязаны: «Чысты чацвер вулкі чысце, дваркі мяце, слядкі кладзе святому Вялічку», «Чысты чацвер ячмень засяваець».

У каталіцкіх храмах званы заціхаюць у Ч. на страсным (передвелікодным) тыдні і маўчаць да палудня нядзелі.

У некаторых месцах у Ч. на велікодным тыдні хадзілі на могілкі ўшаноўваць продкаў (Наўскі Вялікдзень).

Шматлікія беларускія *знахары* сцвярджаюць, што любоўныя нагаворы (прысушкі) лепш за ўсё выконваць у Ч.

На Беларускім Палессі існавала традыцыя рашчыняць *каравай* у Ч., аднак, лічылася, калі хтосьці з маладых нарадзіўся менавіта ў Ч., то звычай патрабаваў рашчыняць на дзень раней (у *сераду*), у рэдкім выпадку — у *пятніцу*. Пры гэтым імкнуліся распачынаць адказную справу ў той момант, калі *Сонца* хоць на хвіліну выгляне з–за хмар, каб жыццё маладых не было пахмурным.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 189, 221; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 160—161; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

ЧОРНЫ, колер, які ў сакральнай традыцыі ўваходзіў у класічную колеравую трыяду «*белы — чырвоны* — Ч.», супрацьпастаўляўся беламу і чырвонаму па прынцыпе бінарных апазіцыяў. У «Славянскай хроніцы» Гельмольда (XII ст.) апісваецца рытуал піру, на якім пускалі па коле чашу і прамаўлялі заклінанні ад імя двух багоў — добрага і злога, «чорнага бога». Па некаторых звестках, Ч. колер уласцівы таксама *Трыглаву*. Арабскі аўтар Масудзі (X ст.) паведамляў пра храм славянаў на Чорнай гары, прысвечаны божышчу, якога ён называе Сатурнам (сімвалам старажытнарымскага Сатурна быў Ч. колер). Каля ног *ідала* бога на Чорнай гары былі выявы розных гадаў, што дае падставы звязаць гэтага бога з зямным і падземным светам. Узгорак у б. Невельскім павеце на Пскоўшчыне, згодна з паданнем, называюць Чорнай гарой з–за яго колеру, які нібыта абумоўлены тым, што там раней стаяла «паганская кумірня» і прыносіліся ахвяры, ад чаго на гары нічога не расце. Горкі з назвай Чорная гара вядомыя таксама блізу в. Навасёлкі Мядзельскага і Лукшы Браслаўскага р–наў.

У розных народаў дэманы і звязаныя з імі *смерць* і зло асацыююцца з Ч. колерам (Чорна болізня, Чорная немач (чума), Чорны ціх (ціф) ды інш.). Хецкі выраз «чорная зямля» азначаў міфічны падземны свет. Ч. — гэта колер цемры ў падземным царстве, колер *ночы*. Аднак у Беларусі верылі, што «шыхуе тому дому, дзе хазяін чорны, да *кота* чорного дзержыць, да *пеўня*, да *собаку*».

Тым часам Ч. колер у спалучэнні з чырвоным на белым фоне часта ўжываўся ў беларускай народнай вышыўцы.

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994. С. 188—189; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 161; Легенды і паданні. Мн., 1983; Мікратапанімія Беларусі: Матэрыялы. Мн., 1974. С. 253; Тураўскі слоўнік. Т. 5. С—Я. Мн., 1987. С. 296.

Э. Зайкоўскі

ЧОРНЫ БУ́СЕЛ, у адрозненне ад свайго белага суродзіча — найбольш аддаленая ад чалавека птушка. Пра яе паходжанне амаль не захавалася паданняў. Паводле аднаго з міфаў, Ч. б. быў некалі белым, сяліўся побач з людзьмі, быў даверлівы, свойскі. Але злы чалавек, раздражнёны буслiным клёкатам, разбурыў яго гняздо, скінуў на дол буслянят. Ад гора і крыўды *буслы* пачарнелі і паляцелі ў пушчу, пасяліліся там на высокім дубе, каб быць далей ад людзей. А калі вывелі птушанят, то яны былі бялюткія і даверлівыя да чалавека. Бацькі

расказалі ім, якую крыўду зазналі яны ад чалавека, і тыя апрануліся ў чорнае жалобнае пер'е. З таго часу Ч. б. абмінае паселішчы людзей, толькі часам на світанні прылятае на бераг ракі, паглядае на стрэхі хат. Людзі называюць Ч. б. ляснымі манахамі.

На захадзе Беларусі Ч. б. уважалі за караля ўсіх буслоў.

Складаныя, нават варожыя дачыненні чалавека і Ч. б., магчыма, абумоўленыя сімволікай колераў, калі *чорны* колер стаў знакам *смерці*, жалобы, благіх вестак і да т. п., падобна да чорнага *ворана*, з'яўленне якога каля чалавека мела злавесны сэнс.

Ля в. Жылін Брод Слуцкага р–на вядомы мікратапонім Буслава Дзялянка. Распавядалі, што некалі сярод густога лесу на *ясені* Ч. б. звіў гняздо. Пры распрацоўцы лесу людзі не кранулі ясеня, каб не пашкодзіць буслянку. Так і замацавалася за тым месцам назва Буслава Дзялянка, хоць даўно ўжо няма ні Ч. б., ні самога ясеня.

***Літ*.:** Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 61, 324.

Л. Салавей, С. Санько

ЧОРТ, ***Анчу́тка, Д'я́бал, Ліхí, Люцы́пар,*** **Нячы́сты, Нячы́сцік, Сатана́,** ***Шата́н, Шат, Шчылікý́н*** ды інш. (ад праслав. čьrtъ «пракляты») — у беларускай міфалогіі ліхі дух, які шкодзіць толькі чалавеку і супрацьстаіць *Богу*. Вобраз Ч. меў дахрысціянскае паходжанне, але быў істотна дапоўнены хрысціянскімі ўяўленнямі аб д'ябле. Ч. мае антрапаморфнае аблічча, пакрыты *чорнай* поўсцю, мае рогі, капыты і хвост, якія імкнецца схаваць пад вопраткай. Можа быць вызначаны паводле этнічнай або сацыяльнай прыкметы: «чорны *маскаль*», «немец», «*пан*».

Найменне Ч. часта ўжывалася ў дачыненні да прадстаўнікоў «нячыстага» свету (*вадзянікоў*, *лесуноў* і г. д.). Уласна Ч. вызначаецца ўсюдыіснасцю (можа прысутнічаць нават у царкве) і здольнасцю да пераўтварэнняў (*чорны баран*, *кот*, *сабака*, чалавек ды інш.), што спарадзіла пэўную табуізацыю яго імя: «ліхі», «нячысты», *Дох* ды інш.

У беларускіх легендах Ч. (або д'ябал) у пары з Богам фігуруе як адзін са стваральнікаў свету (дастае зямлю з–пад вады, стварае нязручныя для чалавека ландшафты, рэптылій, *жаб* і г. д.), але пазней з прычыны непаслушэнства (падману, суперніцтва) уступае з Богам у канфлікт, які выяўляецца ў паляванні апошняга на Ч. перунамі. Суаднясенне з каранямі *дуба* як правобразам Сусветнага дрэва, сувязь з *жывёламі* (стварыў *каня* і *ваўка*, брат *мядзведзю*) у кантэксце суперніцтва з Богам–Грымотнікам сведчыць пра частковую асіміляцыю персанажам Ч. вобраза бога *Вялеса* — антаганіста *Перуна* (паводле прынятай сёння інтэрпрэтацыі).

Але асноўны занятак Ч. — рабіць усялякую шкоду людзям (п'янства, сваркі, бойкі) і ўводзіць іх у грэх (самазабойства, прага да *грошай*, хлусня і г. д.), за які ён забірае *душы* грэшнікаў у *пекла*, гаспадаром якога з'яўляецца. Адсюль перасцярожлівае стаўленне да Ч.: «І Бога любі, і Ч. не гняві».

Улюбёныя месцы Ч. — *ростані* дарог, *лазні*, закінутыя дамы ды іншыя кропкі, якія ў міфалагічным кантэксце маркіруюць мяжу паміж светам культуры і прыроды, «гэтым» і «тым» светам, сакральным і прафанным, што тлумачыць зварот да Ч. падчас *варожбаў*, напрыклад на *Каляды*.

Ч. мае шматлікае сямейства (чорцікі, чарцяняты) і перыядычна спраўляе вяселле — снежную віхуру. Калі ўкінуць ў яе *нож*, можна ўбачыць на ім *кроў* (гл. *Чортава вяселле*).

Ч. можа ўступаць у сувязь з *жанчынай*, ад чаго нараджаюцца *ведзьмы* ці *чараўнікі*.

Імя Ч. як найбольш пашыранага міфалагічнага персанажа найчасцей фігуруе ў беларускіх праклёнах і выслоўях.

***Літ.*:** *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 161—164; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 82—100; *Никифоровский Н.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; Черт // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 625—626.

У. Лобач

ЧОРТАВА ВЯСЕ́ЛЛЕ, **віхор**, зімой — **завіру́ха, куда́са**, — узняты *ветрам* слуп пылу або снегу. У міфалогіі асэнсоўваецца як праява дзейнасці нячыстай сілы, шабас, спраўляны чарцямі і ведзьмамі. Прычыны тлумачылі парознаму: або гэта *чорт* з *ведзьмай* жэніцца, або чэрці з ведзьмамі балююць з радасці, што недзе засіліўся чалавек і ім удалося ўхапіць душу гэтага грэшніка, каб зацягнуць яе ў *пекла*, або памёр вялікі вядзьмак. Віхор пакідаў пасля сябе вялікія разбурэнні: сарваныя стрэхі хат (гэта «чортава вяселле» коламі зачапіла), паваленыя дрэвы або пакручанае і паваленае жыта («палегліца»). Калі каго захопіць такі віхор, то трэба адразу сядаць або класціся на зямлю і жагнацца, каб адагнаць нячыстую сілу. З мэтай барацьбы з віхрам у яго цэнтр кідалі *сякеру* або *нож*. На іх застанецца кроў ад параненага чорта.

Цяжарнай жанчыне, якая ўбачыла віхор, забаранялася брацца ў бокі, бо тады дзіця народзіцца з *чортавым рабром* і стане *асілкам*, які зможа пераварочваць хаты. Але ў яго будзе столькі чорных плямаў, колькі пальцаў да цела прытне цяжарная.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 62, 71; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 39,42, 44; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 298; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 41—42; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

Л. Дучыц, С. Санько

ЧОРТАВА РАБРО, *трынаццатае*, суцэльнае, «бы абруч», няпарнае («лішняе») *рабро* (гл. *Няцотнасць*), якое з'яўляецца спецыфічнай адметнасцю міфалагічных *асілкаў* і *волатаў*, крыніцай іх надзвычайнай магутнасці і сілы («задужыя, бо маюць Ч. р.»). Наяўнасць Ч. р. прыпісвалася і неверагодна дужым (у звычайным разуменні) людзям, у якіх яно знаходзілася пераважна з *левага* боку. Лічылася, што калі цяжарная, убачыўшы *віхор* (віхор як *Чортава вяселле*), возьмецца за бокі — у дзіцяці будзе Ч. р. і ў жыцці яно будзе нагэтулькі моцнае, што зможа падымаць хату. Людзей, якія мелі Ч. р. (як адзнаку «іншасвету»), народная традыцыя надзяляла і здольнасцю да *варажбы*, знахарства ці чарадзейства. Існавала таксама павер'е, што чалавек з няпарнай колькасцю рэбраў ніколі не ажэніцца.

Літ. Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 62, 179; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 48—49; Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

У. Лобач

ЧОРТАВА ФЭ́БРА (ЛІХАМА́НКА), **падты́ннік вялі́кі, бародавачнік, жоўтамалочнік, рудзяне́ц, цанцале́я** (Chelidonium majus L., рус. чистотел),

шматгадовая лекавая расліна сямейства макавых. Здавён–даўна спажывалася ў народнай медыцыне пры лячэнні самых розных захворванняў: мазалёў, псарыязу, экземы, каросты, рака, сухотаў ды інш. У Сярэднявеччы адметны аранжава–чырвоны сок расліны выкарыстоўваўся алхімікамі для здабывання золата. Уся расліна вельмі атрутная — выклікае млоснасць, прыгнятае цэнтральную нервовую сістэму, можа выклікаць паралюш дыхальных цэнтраў. Магчыма, за гэтыя ўласцівасці яна атрымала сваю «пякельную» назву. Тут адбілася, відавочна, і распаўсюджанае ўяўленне, што расліны і дрэвы, сок якіх чырванее на паветры або якія маюць *чырвоныя* горкія ягады, так ці іначай звязаныя з нячысцікам, параўн. *вольха*, *асіна*, *каліна*, *рабіна* ды некаторыя інш.

Літ.: *Байкоў М.*, *Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1925. С. 345; *Корсун У. Ф.* Расліны і здароўе. Мн., 1991. С. 137—139.

С. Санько

ЧОРТАВЫ КАМЯНІ́, адна з катэгорый сакралізаваных камянёў. Уяўляюць сабой валуны аморфнай формы з неапрацаванай паверхняй, найчасцей вельмі буйных памераў, якія звычайна знаходзяцца ў глухіх балоцістых мясцінах. Часам назва «Чортаў камень» дублюецца найменнямі кшталту Божы камень, Кравец, Волат, Вялікі камень. Чортавым каменем называюць самы буйны ў Беларусі Вялікі камень у Шумілінскім р–не. Звычайна распаўсюджаны паданні, што *чорт* нёс валун і хацеў заваліць дзверы храма, але прапяяў *певень*, і чорт выпусціў сваю ношу. Нярэдка камень — гэта хата чорта–краўца ці чорта–шаўца (вв. Вялічкі Пастаўскага, Ратынцы Валожынскага, Вароніна Сенненскага р–наў). Шматлікія паданні, згодна з якімі каля каменя ноччу збіраюцца чэрці, танчаць або гуляюць у карты (вв. Лынтупы і Палессе Пастаўскага, Вялец Глыбоцкага р–наў). У в. Вялец існуе паданне, што чорт танчыў на камені і ад яго пятак засталіся дзіркі. Вылучаецца сюжэт паданняў, калі чэрці здзекваліся з прахожых (вв. Вароніна Сенненскага, Раманішкі Пастаўскага, Горкі Шумілінскага, Мачулішчы Крупскага, Булавішкі Браслаўскага, Наўгароды Мёрскага р–наў ды інш.). Вядома шмат паданняў пра камяні з назвай Чортаў след. Згодна з паданнем, след на камені блізу в. Расальшчына Іўеўскага р–на д’ябал пакінуў тады, калі прарок *Ілля* гнаў яго з зямлі. У Булавішках Браслаўскага р–на расказваюць, што камень раней ляжаў каля балота і быў мяккі. Аднойчы з балота выбраўся чорт, накінуўся на чалавека, які праходзіў побач, і пачаў над ім здзеквацца. На валуне блізу в. Сянежыцы Навагрудскага р–на ёсць два паглыбленні, што нагадваюць сляды чалавечых ног. Меншае паглыбленне лічыцца следам Маці Божай, а большае — следам чорта, які гнаўся за ёй. Характэрна, што большы след знаходзіцца з *левага* боку. У міфалогіі з левымі або ніжнімі полюсамі бінарных апазіцый звязваюцца хтанічныя персанажы.

Усе беларускія найменні камянёў, звязаных з чортам, і паданні пра іх адпавядаюць літоўскім і латышскім назвам і сюжэтам. Літоўскі даследнік міфалогіі Н. Велюс, прааналізаваўшы вялікі фальклорны матэрыял пра вяльняса (чорта), прыйшоў да высновы, што ў часы паганства гэты персанаж з’яўляўся божышчам, апекуном мёртвых і жывёлы, быў звязаны са жрацамі і музыкамі, з лесам, звярамі, земляробствам і граў важную ролю ў сферы эротыкі. Яму адпавядаў славянскі *Вялес* (Волас).

Чортавы камяні вядомыя толькі ў паўночнай частцы Беларусі. За межамі нашай краіны яны найбольш распаўсюджаны ў Літве і Латвіі, ёсць у Пскоўскай вобласці. Як арэал распаўсюджання, так і падабенства паданняў пра іх дазваляюць казаць пра Чортавы камяні як адну з асаблівасцяў тэрыторыі, занятай у жалезным веку і раннім Сярэднявеччы балтамі. Прататыпам чорта ў фальклорных паданнях быў не хрысціянскі чорт, а паганскае хтанічнае божышча. Глыбокая старажытнасць культу гэтага божышча можа быць прычынай тапаграфічнай прывязкі Чортавых камянёў да глухіх неабжытых мясцін. Гэта яшчэ раз сведчыць пра сувязь такіх валуноў з хтанічным культам.

***Літ*.:** *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998; *Ляўкоў Э. А.*, *Карабанаў А. К.*, *Дучыц Л. У.*, *Зайкоўскі Э. М.*, *Вінакураў В. Ф.* Чортавы камяні //Гістарычна–археалагічны зборнік. № 11. Мн, 1997. С. 151—153; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 74—85; *Matulis R.* Istoriniai akmenys (lietuvos istoriniai akmenys). Vilnius, 1990; *Tarasenka P.* Pedos akmenyje. Vilnius, 1958; *Urtans J.* Pedakmeni, obozakmeni, muldakmeni. Rīga, 1990.

Э. Зайкоўскі

ЧУЖЫ́НЕЦ, **іншазе́мец, чужародзец**, прадстаўнік іншаэтнічнай супольнасці, судатычны ў народнай свядомасці з катэгорыяй «іншасвету» і «варожага» ў адрозненне ад «карэнных», «мясцовых», «тутэйшых», характарызаваных станоўча. Падобнае супрацьпастаўленне вынікае з найбольш архаічнага і універсальнага механізму этнічнае самаідэнтыфікацыі, які палягае ў антыноміі «мы»—«яны», дзе «яны» патэнцыйна «непадобныя» і праз гэта «небяспечныя».

Адна з галоўных вызначальных рысаў Ч. — іншамоўнасць — з'яўлялася тоеснай немаце («немец» — у значэнні Ч. і нямога) або «прыроднай» незразумелай мове («гергетанне» — у значэнні гогату гусей і незразумелай мовы; параўн. у загадках: «ляціць конь заморскі, іржэ па–польскі» — камар, «шыла–матавіла па–нямецку гаварыла» — *ластаўка*). Ч. прыпісваліся таксама разнастайныя хібы фізічнага, разумовага і маральнага чыну. Лічылася, напрыклад, што ў адрозненне ад «людзей» у *жыдоў* не можа быць сапраўднай душы, а толькі «пара», як у *жывёлаў* (Лепельскі пав.), у мазуроў — «чорная глотка» (Зах. Палессе), а рускія («маскалі») валодаюць невысокімі разумовымі здольнасцямі: «Не дуры Маскву, яна і так дурная» (Віцебшчына). Паказальна, што *французы* (радзей *шведы*) ці «літва», якія, паводле народных уяўленняў, нібыта пахаваныя ў курганах, таксама фігуруюць як людзі «вялікія», «не такія, як цяпер», што з'яўляецца спецыфічнай трансфармацыяй міфа пра *асілкаў* і *волатаў* (параўн. выслоўе «За дзядамі шведамі», г. зн. вельмі даўно).

«Інакшасць» Ч. палягае ў іх суаднясенні з «нячыстай сілай». У беларускім фальклоры *чорт* вельмі часта выступае ў вобразе «чорнага маскаля» ці «немчыка», «паніча ў нямецкай адзежы». Ч. прыпісваліся і моцныя чарадзейскія здольнасці (у пераважнай большасці дэструктыўнага кшталту). Яшчэ падчас аблогі Полацка войскамі Стэфана Баторыя (1579 г.) заліўныя працяглыя дажджы лічылі вынікам чарадзейства рускага гарнізона (паказальна, што ў сваю чаргу незвычайнае вядзьмарства стасавалася ў рускіх з «ліцвінамі»). На Смаленшчыне найбольш страшнымі здаваліся «ведзьмы–калмыкі», на Віцебшчыне чарадзейскія

характарыстыкі датычылі латышоў. У беларускіх замовах ад «сурокаў» як шкаданоснае фігуруе «вока цыганскае, жыдоўскае, татарскае, маскоўскае». Найбольшая колькасць перасцярогаў і прымхаў датычыла жыдоў з *цыганамі*, што тлумачыцца радыкальнай розніцай паміж рэлігійнымі, сацыяльна–побытавымі і гаспадарчымі традыцыямі іх і беларусаў.

Усякія дачыненні гэтай катэгорыі Ч. да аграрнага (і адпаведна касмічнага) цыкла ўсведамляліся карэнным насельніцтвам як вельмі небяспечны фактар: «Бяда, калі пазнаў мужык фунт (гандаль. — *У. Л.*), а жыд грунт». Так, калі пры выправе на раллю сустракаўся жыд, працу трэба было перанесці на наступны дзень. У адваротным выпадку замест збожжа магло ўрадзіць адно зелле (Случчына). Такая ж парада датычыла сітуацыі, калі «жыды стаяць у школе перад страшнай ноччу, бо будуць пустыя каласы — стаяны».

Здольнасць Ч. негатыўна ўплываць на надвор'е («калі збіраецца шмат жыдоў ды цыганоў, то назаўтра будзе дождж, калі гэта лета, а калі зіма, то адлега») збліжае іх з «нячыстымі *нябожчыкамі*» (самагубца, тапелец), убачыць у сне якіх азначала тое самае. Па перакананні палешукоў, «кароста больш усяго бывае ад жыдоў. Ад жыдоў жэ яна й прыстае да людзей». Прадстаўнікам гэтага этнасу прыпісвалі здольнасць выклікаць і насылаць пошасці. Цыган жа, убачаны ў сне, азначаў пагрозу захварэць на *ліхаманку*. Адрозная рэлігія Ч. фармавала ў мясцовага насельніцтва перакананне, што, напрыклад, *татары* і жыды «моляцца чорту», «каб загубіць хрысціян». І варта даць грошай на тры жыдоўскія школы, як рабіны праз свае малітвы навядуць смерць на ворага замоўцы.

Меркаваная сувязь Ч. з «нячыстай сілай» рабіла катэгарычна недапушчальным іх удзел у рытуалах каляндарнага і сямейнага цыклаў. Так, напрыклад, жыдоў і цыганоў ніколі не бралі ў кумы на радзіны.

Спецыфічная, адрозная ад земляробства, дзейнасць цыганоў (крадзеж *коней*, *варажба*) і жыдоў (карчмарства, ліхвярства, гандаль), а таксама негатыўныя маральна–этычныя рысы іх асобных прадстаўнікоў (хлуслівасць, хітрасць, карыслівасць, нядобрасумленнасць) таксама набывалі для беларусаў знакавую форму. Лічылася, што набытае ў жыдоў ці цыганоў «у руку не пойдзе», і гэты тавар трэба хутчэй прадаваць, каб ён не змарнаваўся дарма (Случчына). У сонніках жыд і цыган пераважна трактаваліся як падман, страты, няўдалыя купля ці продаж.

Гандаль гарэлкай гэтаксама наблізаў жыдоў да нячыстай сілы (*гарэлка* як вынаходка чорта), рабіў іх паслугачамі «ліхога». Паказальна, што, паводле фальклорнай традыцыі (легенда «П'яніца»), пачатковым месцазнаходжаннем жыдоў з'яўлялася *пекла*, адкуль іх за пляшку гарэлкі выпусціў п'яніца, пасля чаго яны рассяліліся па ўсёй зямлі. Аднак і пасля смерці жыд (як і большасць іншых Ч.) не можа патрапіць у рай і зноў апынаецца ў пекле: «Пана гром забіў, жыда чорт ухапіў».

Вобразы Ч. шырока паказаныя ў беларускім казачным фальклоры і народным гумары.

Літ.: *Лобач Ул.* Да гісторыі фармавання негатыўнага этнастэрэатыпу адносна жыдоў на Беларусі //Нацыянальныя меншасці Беларусі. Кн. 2. Брэст—Мінск—Віцебск, 1996; *Ляцкий Е. А.* Материалы для изучения творчества и быта белорусов. Ч. 1. М., 1898; *Сержпутоўскі А. К.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 1929; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998;

Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. ІІІ. СПб., 1902; Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

У. Лобач

ЧУМÁ, Мор, *Марá*, Чорна болíзнь, Чорна боль, Чорная нéмач, дэманалагічная постаць *хваробы*. У параўнанні з персаніфікаванымі постацямі такіх хваробаў, як *Воспа, Ліхаманка, Халера*, Ч. уяўлялася ў вобразе чорнай жанчыны, паветранай істоты, стыхіі, якая валодае вогненнымі стрэламі. Пры набліжэнні да абранай мясцовасці Ч. ператвараецца ў цёмную *птушку* (пугача ці *саву*) і, носячыся ў *паветры*, вызначае сабе ахвяры. Пры праследзе якога–небудзь чалавека Ч. стогне і кліча яго па імені, каб падарожнік азірнуўся назад. Аднак чалавек павінен, не азіраючыся, ісці з малітваю наперад, іначай смертаносная красуня пратне яго сваёй стралою, чорная атрута разальецца па крыві, і *смерць* занясе над ім сваю руку з касою. Складкі белага адзення Ч. шырока развяваюцца і закрываюць ззянне месяца. Ч. не пераносіць пеўневага крыку і сабачага брэху, і таму ўсюды, дзе яна пануе, *сабакі* перастаюць брахаць, а спеў *пеўня* робіцца хрыплы.

Літ.: *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов //Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2—3. С. 35; Тураўскі слоўнік. Т. 5. С—Я. Мн., 1987. С. 296.

У. Васілевіч

ЧУР, адзін з найбольш спрэчных тэанімаў славянскага пантэону. Аднак беларускія вераванні дазваляюць прыпісваць яму рысы дамавіка, продка, апекуна пэўнай замкнёнай прасторы, асвечанага права ўласнасці, г. зн. апекуна *роду*. Прыцягненне лінгвістычных (у тым ліку этымалагічных) дадзеных сведчыць аб пераважна хтанічным характары гэтага персанажа (гл. лексему шчур — «продак», «пацук», «ластаўка», «пячкур» ды іншыя хтанічныя жывёлы). Шматлікія мянушкі кшталту: чурка ‘дзікун’; чурылка ‘замарашка’; чурыла ‘пудзіла, брудны, неахайны, нелюдзім’ ды інш., маюць агульнай семаю паказанне на непадобнасць, вылучанасць, чужасць, рэлятыўнасць да «таго» свету ў шырокім разуменні гэтага паняцця. Магчыма, тыпалагічна і генетычна роднаснымі Ч. з’яўляюцца такія вобразы беларускай міфалогіі, як *Чурыла*, *чорт* і *Яшчур*. Падкрэсленне іх актыўнай любоўнай энергіі (гл. наяўнасць у лексемы чур яшчэ аднаго значэння ‘палавыя органы, penis’, што таксама абумовіла «адганяльную» семантыку воклічаў «чур мяне» і пад.) невыпадковае на фоне наяўнасці гэтай жа якасці ў іх магчымых праобразаў — продка/прашчура і *змея*. Найменне «чуры» мае гульня ў хованкі, на Смаленшчыне гэтая гульня наагул мела назву «в похоронки». Часам узаемазвязваюцца імя Ч. і найменні знакаў мяжы — чуркі, чурбана. Ізноў жа на роўні мовы лексемы накшталт шчураня — «праўнук», курва — першапачаткова «жанчына, якая сужыцельствуе з усімі мужчынамі роду», чурка — «пазашлюбнае дзіця» ды іншыя актуалізуюць у вобразе Ч. яго асноўныя ідэі — ідэі роду.

Вядомыя воклічы «Чур я! Чур мяне!», магчыма, сваім паходжаннем звязаны з уласна першадзеяннем — акрэсленнем *колам магічным*, якое тлумачыць і дзеясловы кшталту цурацца, адцурацца — «выдаліць за межы роду, за родавую рысу, адзнаку».

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 64—65; *Волошина Т. А., Астапов С. Н.* Языческая мифология славян.

Ростов–на–Дону, 1996. С. 160—165; *Толстой Н. И.* Чур и чушь // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 368—369; *Максимов С. В.* Крылатые слова. Н. Новгород, 1994. С. 193—195.

Т. Валодзіна

ЧУРЫ́ЛА, адзін з вобразаў беларускай каляднай абраднасці, галоўны дзейны персанаж аднайменнай гульні. Сэнс яе палягаў у наступным: хлопцы станавіліся ў шэраг з аднаго боку, дзяўчаты — з другога. Паміж апошняй парай знаходзіўся самы «відны» хлопец — «Чурыла». Кожная пара імкнулася аббегчы вакол яго, каб не быць злоўленай. Аналіз гульні ў шэрагу ізаморфных рытуалаў дазваляе сцвярджаць, што яна своеасабліва дэманструе кантакт кожнага з удзельнікаў з продкам, страх перад такой сустрэчай і разам з тым непазбежнасць сутыкнення. Ч. ж выступае ў якасці сакральнага кіраўніка ініцыяцыі моладзі, пакліканай зацвердзіць яе шлюбную гатоўнасць. Генетычна–тыпалагічнае «сваяцтва» Ч. з *Чурам* яшчэ раз падкрэслівае суаднесенасць гэтага вобраза з маністычнымі і фалічнымі ўяўленнямі нашых продкаў. Гл. і тыпалагічную роднасць названай гульні з гульнямі ў жмуркі, у «Чуры». Шмат агульнага ў гэтага вобраза з рускім былінным героем Чурылам Пленкавічам і з персанажам веснавога комплексу ўкраінцаў Джурылай/Журылай, якія таксама выяўляюць свой палкі характар і непасрэднае дачыненне да «таго» свету.

Літ.: *Шпилевский П.* Белорусские народные поверия // Журнал Министерства народного образования. СПб., 1852. С. 48.

Т. Валодзіна

ЧЫРВОНЫ, адзін з дамінантных колераў у традыцыйнай культуры беларусаў. Шматлікія рытуальна–абрадавыя кантэксты, атрыбуты найважнейшых каляндарных і сямейных абрадаў, вырабы *ткацтва* і творы дэкаратыўна–ўжытковага мастацтва даюць падставы сцвярджаць, што Ч. колер сімвалізаваў жыццё ў самым шырокім сэнсе гэтага слова: як нараджэнне, якому спадарожнічала *кроў*, як перанараджэнне маладой у першую шлюбную ноч (пра што павінна была сведчыць Ч. пляма крыві на белай прасціне), нарэшце, як адраджэнне або ўваскрэсенне (сімвалам «другога нараджэння» Ісуса Хрыста стала Ч. велікоднае *яйка*). Усе адзначаныя ступені жыццёвага шляху суправаджаюцца пасляфазавымі, інстытуцыянальнымі атрыбутамі, напоўненымі сімволікай Ч. колеру. Так, пасля першага рытуальнага купання дзіця туга спавівалі і перавязвалі спецыяльнай Ч. паскай (*поясам*–спавівачом).

Адным з галоўных атрыбутаў беларускага вясельнага абраду быў *каравай*. Вясельныя песні мадэлявалі і праграмавалі шкалу каштоўнасцяў і духоўную арыентацыю маладой сям’і. Часцей за ўсё асноўным колерам, які характарызаваў сэнсавы аспект рытуальнага печыва, быў Ч. колер: «Ой, харошы каравай, харошы, // Знаю, яго харошыя рабілі, // Ой, удалы каравай, удалы, // Знаю, яго ўдалыя рабілі. // Ой, чырвоны каравай, чырвоны, // Знаю, яго чырвоныя рабілі».

Ніткамі Ч. колеру перавязвалі фігуркі дзвюх птушак, якімі звычайна завяршалася трохроўневая кампазіцыя вясельнага каравая. На палескіх караваях Ч. стужкамі перавязвалі «шышачкі» — сімвал эратычнага пачатку і адначасова элемент вянчання мадэлі свету. Пасля дзяльбы каравая маладая пераапраналася ў Ч. адзенне, якое сімвалізавала пераход яе ў статус жанчыны.

На *белых* фартушках, якія на *Радаўніцу* павязвалі на надмагільны

крыж, пасярэдзіне нашываўся Ч. крыжык: знак памяці жывых.

Засцерагальна–прадукавальную ролю выконвалі атрыбуты Ч. колеру ў замовах. У замове ад хваробы вачэй дамінантнай з'яўляецца наступная дэталь: «А ў нядзельку раненька, яшчэ сонца не ўсходзіць, сам Гаспод па небе ходзіць, за сабою тры кролікі водзіць. На сінім едзе, белым паганяе, а чырвоненькім ды харошанькім з вочка боль зганяе».

Калі ў хаце здаралася няшчасце — нехта паміраў, то цяжарную жанчыну тут жа перавязвалі Ч. поясам: новае жыццё адгароджвалі, «экранiравалі» ад *смерці*. Фартушок, які павязвала маці маладога нявестцы на другі дзень *вяселля*, меў некалькі гарызантальных Ч. палосак, што павінна было сімвалізаваць радаводную эстафету. Ваду, у якой першы раз купалі дзяўчынку, вылівалі пад вішню, каб дзіця было прыгожае і Ч. (прыкмета здароўя і жыццёвай патэнцыі). Верхнюю частку труны абівалі тканінай Ч. колеру: жывых перасцерагалі ад смерці. Канцы *ручніка*, на якім стаялі маладыя ў храме ў час вянчання, павінны былі быць Ч., што фіксавала пераход маладых з аднаго статуса ў іншы.

Святочнае народнае адзенне было своеасаблівай мадэллю свету, замкнёнай прасторай, якая стварала камфорт і захоўвала энергетыку яго носьбіта. Таму ўсе жыццёва важныя зоны адзення былі інтэнсіўна напоўнены Ч. колерам: рукавы, прошва, падол, пояс і асабліва жыццядайная зона грудзей.

У народнай медыцыне шырока выкарыстоўвалася колератэрапія. Ч. колерам лячыліся вельмі цяжкія захворванні: «вогнік», «*рожа*», «ячмень», дзіцячыя пярэпалахі.

Літ.: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978; *Конан У. М.* Магія красы // Мастацтва. 1996. № 6. С. 35—41; *Крук І. І.* Сімволіка колераў у традыцыйнай культуры беларусаў // Роднае слова. 1997. № 1. С. 144—160; *Крук І. І.* Метакод цветовой символики в традиционной культуре белорусов (оппозиция красного/белого) // Жизнь. Смерть. Бессмертие. Материалы научной конференции. СПб., 1993. С. 26—28; *Прыгодзіч М.* «Кождого коня в шэрсть написати…»: З гісторыі абазначэння колеру вачэй, валасоў чалавека і масці жывёлы // Роднае слова. 1996. № 4. С. 81; *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1987. С. 126—128; *Раденковић Л.* Симболіка света у народној матки јужних словена. Ниш, 1996; *Шилов Ю. А.* Прародина ариев: история, обряды и мифы. Киев, 1995. С. 81—102.

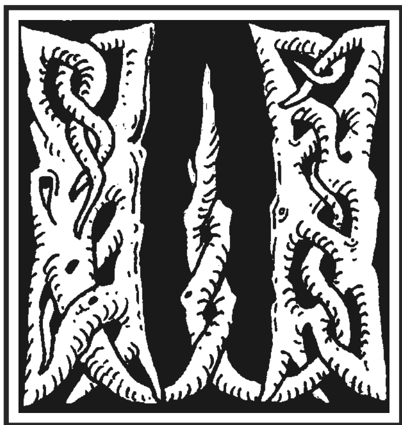
І. Крук

ЧЫ́СТЫ ЧАЦВЕ́Р, **Вялі́кі чацве́р**, апошні чацвер перад *Вялікаднем*. У гэты дзень напярэдадні вялікага свята абавязкова наводзілі чысціню, каб увесь год потым было чыста: прыбіралі ў хаце і на падворку, мылі хлебную *дзяжу*. Неабходна было памыць свойскую *жывёлу*, асабліва *коней*, каб яны былі дужыя. Паводле ўяўленняў, нават крумкачы на досвітку носяць сваіх дзяцей купаць на раку. Адначасова з імі трэба было і людзям мыцца ў *лазні*, каб не мучыцца ад *хваробаў*. Хто асмеліцца выкупацца ў палонцы, той не будзе хварэць увесь год. *Каровам*, каб былі малочныя, аблівалі вымя вадою, зачэрпнутай перад *усходам Сонца* з месца зліцця двух ручаёў, змазвалі вымя асвечаным маслам. У цэрквах на Ч. ч. асвячалі *соль*, якая захоўвалася цэлы год і выкарыстоўвалася ад *сурокаў* і ад нячыстай сілы; *ніткі*, якія набывалі гаючую сілу ад звіхаў, пераломаў, пухліны рук; *мак*, які потым рассыпалі ў хлявах ад *ведзьмаў*. Каб выявіць *ведзьму малочную*, сялянкі мялі *лён* і збіралі кастрыцу. Верылі, што ведзьмы таксама

збіралі кастрыцу і перасыпалі ёй вуліцу, у выніку чаго *малако* першай каровы, што пераступіць праз яе, пяройдзе да ведзьмы. У Ч. ч. звычайна не спыняліся работы на агародзе і ў полі, а пасеянае ў гэты дзень збожжа (пераважна ячмень) павінна было вырасці чыстым, без пустазелля. Высявалі і капусную расаду, каб яе ў будучым не елі мошка і вусень. Напярэдадні Ч. ч. рабілі гаспадарчыя прагнозы: калі ў гэты дзень ідзе *дождж*, каровы ўлетку будуць малочныя і трэба чакаць ураджаю *грэчкі*; калі вынесеныя на ноч соль і *хлеб* пад раніцу замярзалі, гэта прадказвала, што яравыя будуць пашкоджаныя маразамі. Якое надвор'е здаралася на Ч. ч., такое ж павінна было быць і на Вялікдзень. *Вецер* ці ясная пагода на Ч. ч. абяцалі адпаведна прадоўжыцца да Ушэсця. На Усходнім Палессі ладзілі памінальную вячэру па *нябожчыках*. *Свечкі* («чацвярговыя»), якія людзі трымалі ў царкве падчас чытання Хрыстовых пакутаў, асабліва шанаваліся, гэтаксама як і грамнічныя свечкі.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 575—582.

У. Васілевіч



ША́ПКА. Калі Сусвет праектаваць на адзенне чалавека, верху, *галаве* будзе адпавядаць галаўны ўбор, Ш., якая з'яўляецца неадлучнай часткай яе носьбіта, сімвалізуе мужчынскі пачатак і звязаныя з ім прадукавальныя захады. Надзетая Ш. вылучае, фіксуе нутраную, замкнёную, абмежаваную прастору і гарантуе ахову ад небяспекі з боку наваколля. Адсюль апатрапеічныя рысы галаўнога ўбору. Наадварот, паводзіны мужчыны без Ш. успрымаліся не толькі як знак яго сацыяльнай непаўнацэннасці, але і пазначалі магчымыя ці рэальныя дачыненні з іншасветам. І сёння актуальнае здыманне Ш. у прысутнасці нябожчыка, што перадусім сімвалізуе сабой духоўны кантакт з памерлым, а здыманне Ш. у храме — адкрытасць да кантактаў са сферай сакральнага. Жывы і цяпер звычай здымаць Ш. пры сустрэчы са знаёмым падкрэслівае павагу да таго і імкненне зрабіць сябе ніжэйшым, адкрытым да стасункаў. Народны этыкет прадпісвае таксама здымаць Ш., уваходзячы ў хату («Скінь шапку, Бог у хаце»), сядаючы за стол.

Прадстаўнікі іншага свету характарызаваліся адсутнасцю галаўнога ўбору ці яго незвычайнай формай — параўн. вялізную калматую Ш. *Дамавіка* (паводле іншых звестак, дамавік ніколі ні летам, ні зімой не носіць Ш., надзяваючы яе толькі перад смерцю гаспадара), (*чырвоны*) капялюш *чорта*, вялізныя Ш. *злыдняў*, канічныя Ш. з чыстага літога *золата Кладнікаў*. Калі Ш. *нябожчыка* прыкрыць запаленую *свечку*, зробленую з лою мерцвяка, то можна пабачыць чарцей, што падкаснуліся да чалавека. Роля Ш. у дэманалогіі і магічнай практыцы абапіралася і на ўяўленні аб ёй як аб засяроджанні магічнай моцы. Цікава, што Ш. выступала нават своеасаблівым індыкатарам нячыстай сілы — *карова* з надзетай на рогі Ш. заходзіла ў двор *чараўніцы*. Знаходжанне Ш. у кантэксце апазіцыі свой/чужы (параўн. прымаўку «Чым большы пан, тым шапка нялюдска») вызначала яе медыятыўныя функцыі, сярэдняе становішча на мяжы светаў, што тлумачыць задзейнічанне Ш. у магічных рытуалах — яе клалі пад галаву на *Каляды*, у ёй «палалі» грабянцы.

Галаўны ўбор, Ш., у асобных сітуацыях замяшчае самога чалавека (параўн. звычаі чытання малітваў над чапцамі народжаных ці хворых, перанос у Ш. імя немаўляці, атрыманае бацькамі ад святара, а таксама прымаўку: «Чыя шапка на ком, то той будзе на том», але, з іншага боку: «Калі розуму ў галаве няма, дык шапка не дасць»). У кантэксце *вяселля* Ш. выступае метафарай *шлюбу*, маркіруе пераходнасць сітуацыі, пазначае сімвалічную смерць маладых і іх уваскрэсенне ў новай якасці. Адкрытая галава ў сваю чаргу дэманструе бязгрэшнасць, прыроднасць, а яе пакрыванне ўводзіць сацыяльныя паказчыкі. У час вяселля, акрамя таго, ідэя Ш.–кола аб'ядноўвае ў сабе матывы аваладвання і засцярогі,

у аснове якіх ляжаць рацыянальныя моманты адмяжоўвання, замыкання, абароненасці з усіх бакоў.

З Ш. звязаныя шматлікія забабоны і перасцярогі. Так, забаранялася есці ў Ш., бо іначай аглухне цешча або людзі будуць лічыць за дурня. Нельга было класці Ш. на *стале*, каб не выклікаць клопатаў на сваю галаву — сваркі ў хаце ці расплоду *мышэй*. Асцерагаліся круціць знятую Ш. на кулаку, каб не балела *галава*. Калі гэткае ўсё ж такі па неабачлівасці здаралася, трэба было адкруціць яе ў адваротным кірунку столькі часу, колькі яе закручвалі, або тры дні пахадзіць без Ш. ці ў нейкай іншай. Забаранялася жанчынам надзяваць мужчынскі галаўны ўбор, а мужчынам — жаноцкі. У іншым выпадку нячыстая сіла пераменіць мужчыну ў жанчыну, а жанчыну ў мужчыну і прымусіць сабе служыць. Апроч таго, мужчына стане вельмі палахлівы, а жанчыну вельмі лёгка можна будзе сурочыць, яе будзе баяцца свойская жывёла або яна стане вельмі ўлюблівай у мужчын. Адмысловыя забароны датычылі маладой дзяўчыны: калі яна надзене Ш., то або сем гадоў не выйдзе замуж ці выйдзе хіба за ўдаўца, або таксама будзе занадта ўлюблівая.

Ш. з устрэмленай у яе *іголкай* або протарам набывала дадатковыя магічныя ўласцівасці: у гэткую Ш. не зможа пацэліць са стрэльбы самы спрытны стралок.

У чарадзейных казках Ш. з'яўляецца абавязковым атрыбутам галоўнага героя: ёю ён збівае дах у хатцы на памежжы двух светаў, у якой паснулі яго браты, забыўшыся пра дапамогу, ёю выказвае пашану іншым персанажам, здымаючы з галавы. Часам Ш. галоўнага героя мае падкрэслена анамальныя фізічныя характарыстыкі (напрыклад, саракапудовая Ш. *асілка* Іллюшкі або мядзяная, сярэбраная і залатая Ш. Івана Іванавіча). Але асаблівая роля ў казках надаецца чароўнай Ш.–невідзімцы, адмысловая сувязь якой з іншасветам асабліва выразная: яна дастаецца герою або ад прыгажуні–*пярэваратня*, або ад бацькі–нябожчыка, або ад бабкі з лясной хаткі, або хітрасцю адбіраецца ў чарцей.

Семіятычны статус Ш. выяўляецца і ў тлумачэннях *сноў*. Так, насіць у сне добрую Ш. або проста набываць новую азначала гонар і славу, насіць жа дзіравую — сорам, у чым непасрэдна праяўляецца семантыка Ш. як рэпрэзентанта чалавека і яго якасцяў. Аднак існавала і такое тлумачэнне, што надзяваць або купляць Ш. у сне азначала нажываць нейкія клопаты. Блізкая семантыка і ў тлумачэнні, што Ш. на галаве прадказвае блізкае падарожжа. Горш за ўсё было сасніць у сне страту Ш. Гэта лічылася за прадвесце вельмі вялікага няшчасця.

Літ.: Беларускі народны соннік. Мн., 1995. С. 5, 94; *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 120—128; Выслоўі. Мн., 1979. С. 62; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 179; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 486—487, 489, 582; *Кабакова Г. И.* Головной убор // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 506—508; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 28, 37, 40, 82, 83, 87, 98; Прыказкі і прымаўкі. Кн. 2. Мн., 1976. С. 150; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 486—488; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 320; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973. С. 285, 304, 347—351, 513, 596; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 417.

Т. Валодзіна, С. Санько

ШАТ, адна з назваў *чорта*, якую падае ў сваім слоўніку В. Ластоўскі. Параўн. *Шатаны*.

Літ.: *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 823.

С. Санько

ШАТА́НЫ, нячысцікі, якія ў сваёй надакучлівасці і неадчэпнасці падобныя да *Каснаў*, але адрозна ад іх жывуць і дзейнічаюць паасобку, не дзелячыся намерамі з іншымі. Панурыя і маўклівыя, гэтыя нелюдзі не прыйдуць сваім братам на дапамогу, не звернуцца пры патрэбе, бо цярпець адзін аднаго не могуць. Нават са сваёй Шатаніхай Ш. рэдка ўступае ў сувязь, і таму яны амаль не размнажаюцца. Каб дабрацца да выбранай ахвяры, Ш. можа азяроднай жэрдкай нават падваліць хату, так што і на ўласнай печы не знойдзеш ад яго паратунку. Ш. цярпець не можа *ведзьмаў*, якія беспакарана дражняць яго і прымушаюць уцякаць. Не занятыя сваім шкодніцтвам, Ш. плятуць лапці або вырабляюць дарожныя кіі, бо гэтыя рэчы ў іх хутка зношваюцца. Ш. гінуць падчас чартоўскіх прыставанняў, таму іх не так і шмат. У народзе бытуе выслоўе: «Не так Шатан, як Шацяняты».

Часам Ш. называлі проста ўсякага *чорта* або д'ябла, відавочна, кантамінуючы словы «Сатана» і «Шайтан». Менавіта Ш. у легендзе «З чаго ліха на свеце» намовіў дужэйшых узяць уладу над слабейшымі, з чаго на зямлі з'явіліся паны і ўсялякае ліха. На Расоншчыне распавядалі пра выпадак, як людзі, што вярталіся надвячоркам з паншчыны, бачылі, як пасярод возера Расона, падкурчыўшы ногі, сядзеў Ш., граў на дудзе і спяваў вядомую ў наваколлі песню. Ён быў чорны, як вугаль, меў даўгія рукі і агромністую галаву. Страшныя спевы Ш. доўжыліся ўсю ноч. Ш., як і іншых нячысцікаў, можна забіць, заладаваўшы стрэльбу сярэбранымі *грашыма* (павер'е, пашыранае і ў суседняй Літве). З першымі спевамі *пеўня* Ш., як звычайна, знікае. Параўн. *Шат*.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 94, 142, 159; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 39—40.

У. Васілевіч, С. Санько

ША́ТРЫЯ — гара ў былым Шаўляйскім павеце Ковенскай губ., галоўная літоўская «*Лысая гара*», славутая тым, што на яе, паводле беларускіх і літоўскіх павер'яў, зляталіся на Купальскую ноч *ведзьмы* з усёй Літвы. На Ш. была магіла Альцыса. Блізу яе чараўніца *Яўсперыта* частавала ўвесь ведзьмін шабаш. Назва гары, відавочна, звязана з літ. šatrija «ведзьма», хаця апошняе слова само можа паходзіць ад гэтага мікратапоніма.

Літ.: *Сахаров И. П.* Сказания русского народа: Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб., 1835. С. 93.

С. Санько

ШВЕ́ДЫ. Для беларускага фальклору, тапанімікі і мікратапанімікі характэрна адлюстраванне падзей, звязаных з руска–шведскімі войнамі XVII—XVIII стст. У паданнях гэтыя часы называюцца войнамі літоўцаў са Ш., бойкамі Ш. з *рускімі* і да таго падобнымі. Частыя паданні пра гарадзішчы (Шведская гара, Шведскі вал, Шведскі акоп (Ваўкавыск, г. п. Копысь Аршанскага, Поразава Свіслацкага, Друцк Талачынскага р–наў). Некаторыя паданні паведамляюць, што гара насыпана над магілай шведскага князя. У в. Насілава Маладзечанскага р–на пра гарадзішча кажуць, што ў часе шведскай вайны, калі праходзілі войскі, гэтае месца было выбрана каралём дзеля адпачынку, а салдаты, каб закрыць караля ад вачэй цікаўных жыхароў, абгарадзілі месца валам, для якога насілі пясок шапкамі. Вядомыя паданні, што на некаторых гарадзішчах абедалі Ш. і тым часам напалі рускія. Ш. зарылі каля гары посуд і *грошы* (скарбніцу).

Шырокавядомыя назвы старажытных пахавальных помнікаў: Шведскія магілы, Шведскія капцы, Шведзіха. Пра курганы блізу Смаргоні апавядаецца, што на гэтым месцы адбылася сустрэча Ш. з рускімі. Тут шведскі кароль Карл XII меркаваў даць генеральную бітву. Для гэтага Ш. пачалі насыпаць бугры, але рускія разладзілі гэтую справу, і Карл XII падаўся на Палтаву. У многіх мясцінах бытуюць паданні, што ў курганах пахаваныя рэшткі шведскага войска пасля Палтаўскай бітвы (1709 г.). У в. Скварцы на Койданаўшчыне расказваюць, што ў кургане пахаваны швед, які выразаў усю вёску, а потым згубіў рукавіцы і так да гэтага часу па начах ходзіць і шукае іх (параўн. *Непрытомнікі*).

Вядомы і іншыя назвы, звязаныя са Ш.: Шведская грэбля, Шведская дарога, Шведская сенажаць, Шведава балота, Шведскі брод. Ш. прыпісваецца стварэнне каменнай грады на рацэ Вяллі. Пра Шведава балота блізу в. Сычкава Бабруйскага р–на існуе паданне, што ў Шведскую вайну ў ім было затоплена шмат зброі і вазоў, а таксама залатая *карэта*. У в. Любаваша Ганцавіцкага р–на расказваюць пра Шведскі брод, быццам калі тут праходзілі Ш., то яны загадалі дзеду правесці іх кароткім шляхам да партызан, каб захапіць тых знянацку. Дзед жа павёў іх у іншы бок, праз брод, дзе яны і знайшлі сваю пагібель. Ад таго і назва Шведскі брод.

У Беларусі таксама вядомая прыказка: «За дзядамі–шведамі», што азначае «вельмі даўно».

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—28; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 69, 98 і інш.; *Jeleńska E.* Szwedzi, tatarzy i turcy w wyobraźni ludu białoruskiego // Wisła, 1894. S. 589—590.

Л. Дучыц

ШВІНТАРОГ, **Свіндарог, Свінтарог, Шві́нтар,** літоўскі князь, постаць амаль напаўлегендарная, сын князя Утэнаса, княжанне якога Хроніка Літоўская і Жамойцкая адносіць да 1299—1300 гг. Ён нібыта быў абраны літоўскім князем пасля смерці Войшалка ва ўзросце 88 гадоў. Перад самай сваёй смерцю Ш. просіць свайго сына Скірманта спаліць яго пры сутоку рэк *Вяллі* і Вільні, у даліне, якая пазней атрымала назву Швінтарогавай (ад літ. šveñtas «свяшчэнны» і rãgas «рог, мыс») і дзе потым Гедымін пабудуе віленскі Ніжні замак. Месца было абранае Ш. у нізіне паміж двума пагоркамі (паводле Стрыйкоўскага). Магчыма, што ў веснавыя перыяды наваколле затаплялася паводкавымі водамі. Назвы рэк таксама прымушаюць бачыць сувязь гэтага месца з ніжнім светам, светам памерлых — і.–е. *vel–/ *vil–/ *vol– звязана менавіта з семантыкай ніжняга свету і ідэяй плоднасці. Ш. спалілі разам з ягонай зброяй, вопраткай, *сабакам*, *канём* і *сокалам*. Выбар жывёл можа сведчыць пра сувязі іх з трыма вертыкальнымі касмічнымі сферамі — нізам, сярэдзінай і верхам, або *пеклам*, *зямлёй* і *небам* (паводле У. М. Тапарова). У сувязі з гэтым прыгадаем тыповую світу *Кашчы* Неўміручага — уладара царства памерлых — ва ўсходнеславянскіх чарадзейных казках: конь, харты, сакалы. Апрача таго, у пахавальнае вогнішча Ш. былі кінутыя кіпцюры рысі і *мядзведзя*, каб яму лягчэй было ўзняцца на крутую гару на божы суд. Ш. загадаў, каб з гэтага часу тут спальвалі ўсіх літоўскіх князёў і высакародных літоўскіх арыстакратаў. Паданне звязваюць з усталяваннем абраду трупаспалення. Таксама на загад Ш. тут было пабудавана свяцілішча, дзе стаяў стод Пяркунаса і гарэў непагасны агонь. У свяцілішчы існаваў і свой персанал — святары і вешчуны.

Вялікую ролю гэтыя мясціны адыгралі ў будучай гісторыі ВКЛ. Менавіта каля свяцілішча Ш. князь Гедымін

убачыў вешчы сон, пасля якога была пабудавана *Вільня*.

Літ.: *Топоров В. Н.* Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто–славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 3—71; Летописи белорусско–литовские // ПСРЛ. Т. 35. М., 1980. С. 92, 131—132, 149, 177, 197, 218; Хроника Литовская и Жамойтская // ПСРЛ. Т. 32. М., 1975. С. 30—31.

А. Прохараў, С. Санько

ШКУРАПЕ́Т, фальклорны казачны персанаж, *дзед*. Тыпалагічна роднасны змею Шкурапею, змяі Шкурапеі. Характэрная рыса дзеда Ш. — наяўнасць аднаго вока, што звязвае яго з таксама аднавокімі персанажамі беларускай міфалогіі — «дзікімі людзьмі» і ў больш шырокім кантэксце ўводзіць у кола істотаў з анамальнай колькасцю вачэй (беларускі *Жыцень*, індыйскі Шыва, што мелі па тры вокі). Анамалія Ш., як і дзікіх людзей, мае негатыўную семантыку і сінанімічная з такімі цялеснымі недахопамі, як кульгавасць і гарбатасць, — выразнымі маркёрамі нячысцікаў. У сваім адмоўным значэнні Ш. блізкі да міфалагічнага грэцкага цыклопа Паліфема. Характэрна, што, як і ў грэцкім міфе, тут прысутнічае матыў асляплення — гэта робіць *каваль*, льючы гарачую смалу (казка «Дзікі Бурма»).

Літ.: *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 3. Витебск, 1887.

І. Вуглік

ШЛЮБ, у традыцыйным грамадстве адзіная магчымая форма рытуальнай і сацыяльнай «легітымізацыі» сям'і і ўмова прадаўжэння *роду*. Ідэя стварэння сямейнай пары — першаасновы Ш. — мае выразны касмаганічны сэнс супрацьпастаўлення, але адначасова ўзаемадапаўняльныя часткі складаюць якасна новае адзінае цэлае (мужчынскае і жаночае як два значэнні катэгорыі полу, дзень і ноч, неба і зямля як значэнні часова–прасторавай структуры космасу), што і гарантуе касмічны (сацыяльны, культурны) парадак. Адсюль рытуальны аспект узяцця Ш. (*вяселля*) быў максімальна разгорнуты, сімвалічна насычаны і не падпарадкаваны біясацыяльным перадумовам Ш.: «няма падзеі, якая «афармляецца» вяселлем» (А. Байбурын).

Ш. як перадумова, своеасаблівыя «сакралізаваныя рамкі» стабільнасці і дабрабыту не толькі асобнай сям'і (роду), але і ўсёй грамады выразна супрацьпастаўляўся пазашлюбным дачыненням. Так, у Зах. Беларусі лічылі, што «няможна, каб няшлюбныя жылі з сабою ў вёсцы, бо цэлу вёску кара ад Бога чакае».

Нягледзячы на тое што ў біялагічным плане перыяд для ўзяцця Ш. вельмі працяглы, існавалі вельмі жорсткія ўзроставыя абмежаванні, прадпісаныя культурнай традыцыяй. Парушэнне нормы мела звычайна негатыўныя наступствы. На Палессі лічылі, што вельмі ранняе фізіялагічнае развіццё дзяўчыны (прырода апярэджвае культуру) прывядзе да няшчаснага сямейнага жыцця (нялюбы муж, недаўгавечныя дзеці і г. д.) ці яна наагул «скруціцца», рана састарэе, так і не ўзяўшы Ш.

Калі ж фізічнае развіццё было запозненым, жанчына магла быць у Ш. добрай, разумнай гаспадыняй, але бяздзетнай, што рабіла сям'ю непаўнавартаснай. «Спелай» жа да Ш. лічылася дзяўчына, у якой «каса дарасла да пояса», што на мове сімвалаў азначала адпаведнасць культурна–гаспадарчых (разумовых) і дзетародных патэнцый.

Людзі, якія выходзілі за верхнюю мяжу ўзяцця Ш. («перастаркі», бабылі), траплялі ў катэгорыю сацыяльна непаўнавартасных людзей, што вельмі істотна абмяжоўвала іх удзел

у рытуальна–абрадавым жыцці соцыуму (бабылёў не запрашалі ў кумы, дзевак–перастаркаў у адведкі і да т. п.).

Тыя, хто дасягнуў шлюбнага ўзросту, але не ўзяў Ш., адчувалі на сабе своеасаблівы «прэсінг», «штрафныя санкцыі» з боку грамады, якая імкнулася выправіць патэнцыйна дэструктыўную сітуацыю. Так, напрыклад, на Масленіцу незамужнім дзяўчатам і нежанатым хлопцам вешалі адмысловыя калодкі, пасля чаго тыя мусілі адкупляцца пачастункам. Калі ж па сваёй віне (нежаданні) такія людзі не ўзялі Ш. да самое смерці, лічылася, што на «тым свеце» хлопец будзе пасвіць коз, а дзеўка — казлоў (Слуцкі пав.).

За сацыяльна непаўнавартасных уважалі і людзей, якія, знаходзячыся ў рэпрадуктыўным узросце, «выпалі» са Ш. не па сваёй віне: *удовы* і ўдаўцы. Вельмі часта яны, асабліва калі не бралі паўторны Ш., надзяляліся грамадой шкаданоснымі, чарадзейскімі функцыямі, што тлумачылася іх сувяззю з памерлымі шлюбнымі партнёрамі.

Існавала павер'е, што калі людзей шлюбнага ўзросту напаткала заўчасная *смерць*, яны знойдуць сваю пару і на тым свеце. Дзеля гэтага дзяўчат прыбіралі ў шлюбную сукенку і вэлюм, хлопцам на галаву клалі вянок з *руты*, адзявалі *пярсцёнак* на сярэдні палец правай рукі, клалі *свечкі*.

Яшчэ задоўга да таго, як чалавек дасягаў шлюбнага ўзросту, ягоныя бацькі ўжо «счытвалі» цэлую сістэму сімвалічных паказанняў/супрацьпаказанняў у дачыненні да будучага Ш. Так, благім знакам лічылася, калі дзіця нараджалася на маладзік ці на «зменах» *квадраў Месяца.* Казалі, што такі чалавек будзе бяздзетным і пазней яму не раілі браць Ш. На «халасцяцтва» былі асуджаныя і тыя, хто нарадзіўся з няпарнай колькасцю *рэбраў* (Рэчыцкі пав.). З другога боку, калі дзіця падчас купання мачылася ў ваду, гэта было гарантам, што ўсе прысутныя пап'юць піва на ягоным вяселлі.

Найбольшую актуальнасць магічная дыягностыка і праграмаванне будучага Ш. набывала ў асяродку моладзі ў выглядзе вялікага комплексу *варожбаў* аб часе, месцы і характары магчымага Ш., а таксама з дапамогай прыёмаў у гэтак званай «любоўнай магіі», асноўнай мэтай якой з'яўлялася злучэнне/разлучэнне закаханых пар. Гэтая ж мэта была галоўнай у шэрагу гульняў, ігрышчаў і танцаў падрыхтоўчага, «перадшлюбнага» кшталту: «Жаніцьба *Цярэшкі*», «*Яшчур*», «Падушачка», «Удавец» ды інш. Абрадавы характар гэтых гульняў падкрэсліваўся часам іх правядзення (*Каляды*, *Купалле*) і тым, што пары, якія, напрыклад, фармаваліся падчас «Жаніцьбы Цярэшкі», мусілі захоўвацца на працягу года і нярэдка сапраўды бралі Ш.

Ш., займаючы прамежкавы стан паміж нараджэннем і смерцю, сімвалізаваў паўтор 2 асноўных жыццёвых пачаткаў адначасова: сыходу (смерці) і прыходу (нараджэння). «Век» чалавека падзяляўся як бы на два асобныя жыцці са сваім асобным летазлічэннем: да вяселля селянін лічыў гады ад свайго нараджэння, а потым ад часоў вяселля. У гэтым сэнсе шлюбную абрадавасць можна падзяліць на дзве часткі: сімвалічнае паміранне жаніха і нявесты ў сваім маладзёвым статусе і нараджэнне якасна новых людзей — мужа і жонкі. Ужо падчас сватання галоўныя функцыі выконваюцца сватамі з боку хлопца і бацькамі з боку дзяўчыны; актыўнасць з боку апошніх зводзіцца да мінімуму — дзяўчына амаль не размаўляе, яе рухі абмежаваныя і маюць толькі сімвалічны характар. Пасля засватання (заручынаў) хлопец і дзяўчына набываюць прамежкавы статус — «князь» і «княгіня» і яшчэ больш «мярцвеюць» для сваёй

узроства–полавай групы: не ўдзельнічаюць у вячорках, маладзёвых забавах, іх з'яўленне па–за хатай жорстка абмежаванае. Песні нявесты і яе сябровак падчас Суборнай суботы маюць мінорны характар і нагадваюць галашэнні.

Ідэя смерці падчас вяселля адлюстраваная і ў матэрыялах народнага сонніка. Так, убачыць труну, пахаванне – азначала сыграць вяселле, тое ж азначала для дзяўчыны, калі яна бачыла сябе ва сне голай (галізна як прыродны, акультурны статус чалавека).

Аднак апагеем сімвалічнай смерці старога статуса з'яўляўся пасад. І для жаніха, і для нявесты пасад па сутнасці быў актам сімвалічнай дэфларацыі, калі яны страчвалі сваю маладзецкую, дзявоцкую «красу» — базавую характарыстыку іх ранейшага цнатлівага статуса. Перад тым як сесці на пасад, хлопец і дзяўчына мусілі перапрасіць усіх прысутных аб дараванні ўсіх грахоў (узгадай падобны абавязак для паміраючага). Калі на пасад (хлебную *дзяжу*, пакрытую вывернутым *кажухом*) садзіўся не цнатлівы чалавек — гэта пагражала бедствамі, няўродамі і звядзеннем скаціны ва ўсіх родных.

Цнатлівасць як прынцыповая прыкмета «старога» дашлюбнага статуса мусіла быць зліквідаваная з дапамогаю рытуалу, каб гэткім жа сімвалічным чынам можна было ствараць «новага» чалавека. Адсутнасць цноты, такім чынам, пазбаўляла значную частку шлюбнай абраднасці свайго сэнсу, рабіла рытуал шмат у чым «халастым». Невыпадкова, што ў такім разе рытуал звычайна згортваўся ці перапыняўся.

Канчатковая страта (смерць) папярэдняга статуса і адсутнасць новага, своеасаблівая «нулявая» фаза рабілі жаніха і нявесту надзвычай ўразлівымі з боку ўсемагчымых чараў. Адсюль «шлях да вянца — самы небяспечны момант шлюбнай абраднасці (узгадай паўсюль пашыраныя паданні аб «вясельных паяздах», перакінутых у *ваўкалакаў*).

З моманту вянчання, якое ўспрымалася як сакральны акт дараабмену паміж вышэйшымі сферамі і людзьмі («Ш. узялі.., за Ш. далі»), пачыналася сімвалічнае нараджэнне ў новым шлюбным статусе — да маладых паступова «вярталася» здольнасць гаварыць, бачыць, дзейнічаць. Канчаткова гэты статус афармляўся падчас абрадаў каморы, завівання і выпрабавання маладой у сям'і маладога.

Узяцце Ш. і «стварэнне» новых людзей (мужыка і жонкі), новай сацыяльнай адзінкі (сям'і) было немагчымае без надзялення маладых «новай» *доляй*, што ў сваю чаргу прадугледжвала пераразмеркаванне калектыўнай долі. Ідэя надзялення доляй увасобленая ў каравайным абрадзе, які ўспрымаўся як касмічны па сваіх маштабах: «Сам Бог каравай месіць, Прачыстая свеціць, Месяц у печ саджае, Зоранька закладае, Сонейка запякае...» Калі ж камусьці за вясельным сталом не хапіла *каравая* (ягонай часткі долі), то маладую пару чакалі ў жыцці беды й нястачы.

Аднак, нягледзячы на заканчэнне вяселля, Ш. працягваў інстытуцыяналізоўвацца яшчэ доўга. На першым часе маладыя маюць асаблівы статус: ім дазваляецца наведваць вячоркі, удзельнічаць у забавах моладзі, адначасова яны дапускаюцца і ў таварыства дарослых.

Для маладых (і для ўсяго роду) асаблівае значэнне на працягу першага года мелі першыя ўчынкі (зажынкі, выпечка хлеба ды інш.), што мусіла даць «новы» спор у кожнай справе. Гадавы тэрмін «пераходнага» стану маладых матывуецца і як дастатковы тэрмін для нараджэння дзіцяці, і як

тэрмін, на працягу якога рэалізуецца поўны набор дзеянняў і падзей, у якіх упершыню бяруць удзел «малжонкі». Беларусы Смаленшчыны лічылі, што Ш. робіцца сапраўдным, а маладыя «супоўнымі людзьмі» толькі праз 9 гадоў пасля вяселля.

У адрозненне ад першага Ш. усе наступныя ўжо не лічыліся сакральнымі з паходжання і іх узяцце не суправаджалася складанай абраднасцю: «Першая жонка ад Бога, другая — ад людзей, а трэцяя — ад чорта прынесена».

Пазашлюбныя дачыненні жанатых людзей усведамляліся як страта індывідуальнай жыццёвай энергіі («Не паглядай на чужых жонак: ці скасееш, ці здурнееш») і сямейнай долі: «Чужую галубіць — сваю сям'ю згубіць». Лічылася, што найбольш юрлівыя па–за Ш. мужчыны неўзабаве пачынаюць вонкава нагадваць свой дзетародны орган: «Чужая падушка лысіну працярэбіць».

Пасля выканання сям'ёй рэпрадуктыўных функцый (выдаткоўвання значнай часткі сваёй долі) людзі рыхтаваліся да апошняга «Ш.» — смерці. Так, калі сямейныя людзі бачылі ў сне сваё вянчанне (вяселле) — гэта азначала безнадзейную хваробу і смерць, якая ўсведамлялася як «жаніцьба з сырой зямлёй». Семантыка «пераходу» ў новы статус праз «смерць» старога, агульная для шлюбнай і пахавальнай абраднасці, ляжыць у аснове іх падабенства.

Літ.: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб, 1993; Вяселле: Абрад. Мн., 1977; *Ерёмина В. И.* Ритуал и фольклор. М., 1991; Жыцця адвечны лад. Ч. 2. Мн., 1998; *Федароўскі М.* Люд беларускі: Вяселле. Мн., 1991.

У. Лобач

ШТАНЫ́, нагаві́цы, порткі як выключна мужчынскае адзенне выступаюць асноўным полавызначальным элементам і сімвалізуюць самога мужчыну — у мантычных абрадах (іх падкладвалі пад *галаву*), у любоўнай магіі (на святога Яна цягалі вакол вёскі, каб хлопцы не хадзілі да чужых дзяўчат; Ш. у *зубах* абносілі вакол хаты і задумвалі імя хлопца). Парушэнне мужчынамі традыцыйнага падзелу сфераў дзейнасці на мужчынскую і жаночую выклікала адпаведныя дзеянні — іх умоўна пазбаўлялі полу: калі на выключна жаночае абрадавае гулянне трапляў мужчына, яму проста раздзіралі Ш., параўн. таксама фразему «залапіў штаны», якая азначае адмову хлопцу пры сватанні. Калі муж паміраў, жонцы, каб не гаравала, раілі апрануць яго Ш., ці сімвалічна, умоўна імітаваць яго прысутнасць. Адпаведна прадукавальнае значэнне мелі падкладванне Ш. пад ложак маладым, прыёмы земляробчай і жывёлагадоўчай магіі (пад павешанымі Ш. выганялі *авечак*, іх цягалі па градах з агуркамі і да т. п.).

Другім яскравым семантычным параметрам Ш. з'яўляецца іх апатрапеічная моц, накіраваная на супрацьдзеянне ўсім магчымым праявам іншасвету (Ш. выцiралі ад *сурокаў*, выганялі чужога *хлеўніка* ды інш.). Спалучэнне прадукавальнай, жыццядайнай сімволікі Ш. з іх апатрапеічнымі якасцямі вызначыла выкарыстанне гэтай часткі адзення ў народнай медыцыне і ветэрынарыі: ад падучай хваробы на *твар* накідвалі *чорныя* Ш.; калі хварэла карова, стараліся ўкрасці ў суседа споднія Ш. і выцерці імі жывёлу праз жывот і спіну тры разы.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 133—137.

Т. Валодзіна

ШЧАДРЭ́Ц, **Шчодрык**, бог балявання, бяседы. У гонар яго на Беларусі існавала свята, якое пачыналі адзначаць напярэдадні 1 студзеня і працягвалі да трэцяй куцці. Увечары збіраўся вялікі гурт хлопцаў, якія апраналі розныя ўборы і рабілі *маскі*. Галоўную ролю мусіў іграць высокі і мужны дзяцюк, прыбраны Ш. На ім быў шырокі плашч яркага колеру, абвешаны рознымі званочкамі, каляровымі абрэзкамі і доўгімі тасёмкамі, на галаву Ш. надзявалі карону з бліскучай паперы, на твары была пачварная маска з чырвонымі шчокамі і носам, з–пад кароны падалі доўгія валасы з конскага хваста, у руках Ш. трымаў тоўстае аздобленае жазло. Ш. саджалі на адмыслова зроблены дзеля гэтага выпадку вазок, асветлены ліхтарамі і абвешаны рознымі стракатымі анучамі і званочкамі. Вазком кіраваў т. зв. Шчадранец, а дапамагалі яму іншыя пераапранутыя — Шчадраванцы, Шчодрыкі. Гэты карагод пад ігру музыкаў са спевамі хадзіў па вуліцах, спыняючыся каля кожнага дома.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб, 1846. Прибавления. Кн. 1. С. 121—123.

У. Васілевіч

ШЧЫЛІКУ́Н, рэгіянальнае (са Смаленшчыны) найменне *чорта* або нейкага іншага нячысціка. Магчыма, звязана з такімі персанажамі рускай міфалогіі, як шуликуны (шиликуны, шулюкуны, шликуны), якія лічыліся дзецьмі *Вадзяніка*, вельмі варожымі для чалавека істотамі. Слова «шуликун» выводзяць са старарус. *шуи*, што значыць «левы; кепскі, нячысты».

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 165; *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 823.

С. Санько

ШЫ́ШКА, **шыш**, будучы надзеленай фалічнай семантыкай, сімвалічна рэпрэзентуе агонь, жыццё, мужчынскі пачатак, плоднасць, актыўнасць і багацце. Нездарма адзін з відаў вясельнага печыва набывае форму і найменне Ш. (параўн. таксама сімволіку шыша/кукіша). Мужчынская сімволіка Ш. яскрава ўвасобілася ў песні, што спявалася «нячэснай» нявесце: «Пад елкаю спала, // Не дзеўкаю ўстала; // Шышка з елі спала, // Дзеўку сапсавала».

Літ.: Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 244; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 108—109.

М. Малоха

ШЫШЫ́ГА, міфічная істота, якой даўней палохалі дзяцей у сем'ях беларусаў–будакоў у былым Лук'янаўскім павеце Ніжагародскай губерні.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 621; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 108.

У. Васілевіч

ШЭ́РШНІ ўтварыліся з *пчол* у выніку спрэчкі *Бога* з *чортам*. Карысных для людзей пчол стварыў Бог, чорт прасіў Бога даць пчол і яму. Разгневаны Бог кінуў жменю пчол проста ў твар чорту, пчолы сталі адразу вялікія, куслівыя і хутка разляцеліся хто куды. З таго часу Ш. перш чым укусіць каго, цаляюць ударыць у твар. Лічылася, што 12 разоў уджалены Ш. чалавек абавязкова памрэ.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 147; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 72.

Л. Салавей

ШЭ́ШКІ, вольныя нячысцікі, якія ў чартоўскім гурце выступалі выразнікамі радасці. За вясёлы нораў і сціплы, не большы за кошку, рост іх ласкава называлі Шэшачкі. Вяртлявы, рухавы Ш. здольны быць выдатным чартоўскім віжам, выведнікам чалавечых грахоў, але ўхапіць ахвяру ці тым больш давесці яе да канчатковай пагібелі сам ён не можа. З прычыны легкадумства Ш. сапраўдныя нячысцікі пазбягаюць яго ненадзейнай дапамогі, пазіраючы на яго як на блазнаватага. Чалавека Ш. падкупае ласкавымі заляцаннямі, гуллівасцю, гарэзлівасцю. Раптоўна набліжаючыся, Ш. падражнівае чалавека, адлучае ад справы ў самы пільны момант, хапае з–пад рукі і выносіць прэч патрэбныя прадметы, ды цешыцца з таго, як чалавек злуецца і шукае згубленае. У доўгія зімовыя вечары, калі людзі вольныя ад працы, Ш. з'яўляюцца гуртам і пачынаюць мітусіцца, заляцацца. Такое здараецца рэдка, бо жывуць і дзейнічаюць Ш. пераважна паасобку. Відаць, водгаласы пра персанажаў беларускай міфалогіі захаваліся ў дзіцячай забаўлянцы: «Жыў сабе Шэшко і Мешко. Була ў його світка–порцянка, шапка–шкуроцянка, а пасок — матузок. Ці хароша мая казка? — Канешне хароша! — Жыў Шэшко і Мешко...» (запісана на Мазыршчыне).

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 621; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 37—38.

У. Васілевіч

Ю́РАЙ, **Ю́р'е, Ю́р'я, Ягор'я, Георгі**, старажытныя святы народнага календара (адзначаліся 6 мая і 9 снежня н. ст.) у гонар святога — заступніка свойскай жывёлы і сялянскай нівы. У хрысціянскую эпоху святому Георгію–пераможцу былі нададзены функцыі такога язычніцкага боства як *Ярыла*. Гэтыя святы (асабліва веснавое) былі напоўненыя шматлікімі абрадавымі дзеяннямі, песнямі, павер'ямі, прыкметамі апатрапеічнага і заклінальнага характару. Веснавы Ю. знаменаваў сабою сапраўдны пачатак вясны. Менавіта з гэтага дня, як лічылі амаль усюды, пачынае куваць *зязюля*. На Ю. сяляне выходзілі з песнямі і ахвярнымі стравамі аглядаць свае зарунелыя палеткі («калі прыйдзе Юры, не ўгледзіш у жыце куры»). З Ю. звязваўся, як правіла, і першы выпас жывёлы (запасаў корму для яе павінна было хапіць як мінімум да гэтага дня — «На Юр'я каб сена было і ў дурня»). Дбайны гаспадар не прапускаў без увагі стан надвор'я і рабіў для сябе пэўныя высновы: «Калі на Ягор'я мароз — будзе добры авёс». Снег на Ю. надаваў надзеі, што ўлетку пабялеюць палі ад удалай грэчкі, і наадварот — «Як на Юр'я пагода, то на грэчку няўрода». Густы юр'еўскі дождж упэўніваў селяніна, што вырасце густое вялікае жыта. Жыватворная юр'еўская раса таксама абяцала прыбытак: «Як на Юр'я раса — хопіць коням аўса». Адначасова з апякунствам свойскай жывёлы Ю. лічыўся валадаром *ваўкоў*. У народзе ўяўлялі, што Ю. едзе на *белым кані* і замыкае пашчы дзікім звярам, пасля чаго тыя менш нападаюць на скаціну. Статак стараліся выгнаць зарань, на цудадзейную расу, якая павінна была забяспечыць вялікі дастатак *малака*. За лепшае лічылі, калі запасванне супадае з поўняю («каб усяго было поўна»). Перад выганам жывёлы гаспадар тройчы абыходзіў яе з запаленай *грамнічнай свечкай* і апырскваў асвечанаю вадою. Абкурвалі жывёлу падпаленымі купальскімі зёлкамі, што захоўваліся ў кожнай хаце. Выганялі скаціну з хлява, пасцёбваючы асвечанымі на *Вербніцу* галінкамі *вярбы*, потым іх уторквалі ў хляве ад злых духаў. На *парозе* хлява перад жывёлаю клалі розныя сімвалічныя рэчы–*абярэгі*: *яйка* — каб заткнуць ім ваўку пашчу і каб каровы былі круглыя і поўныя (калі яйка заставалася цэлае пасля праходу жывёлы, спадзяваліся, што і жывёла сёлета будзе цэлая); замкнуты *замок* — як ахоўны сродак ад ваўкоў («Няхай так замкнецца яго пашча на ўсё лета»); ніты ад кроснаў — ад укусу *змяі* («Як гадзюка ніта не разбярэ, так ад кароўкі малака не адбярэ»); *сякеру*, каб абараніць ёю гавяду ад нячыстай сілы; *пояс* ці жменю выцягнутай са страхі *саломы* — каб скаціна трымалася свайго дома; бязмен — каб жывёла павялічвалася ў вазе. Запасванне на Ю. станавілася і святам пастухоў — для іх гаспадары рыхтавалі добрыя закускі, а тыя на пашы ладзілі сабе пачастунак.

У першы дзень пастухі не бралі з сабою *нажа*, бо вастрыць яго, першы раз гонячы статак, значыла б вастрыць воўку зубы. Не забываў селянін у гэты дзень і пра сваю ніву. Ён выходзіў на яе з загорнутым у абрус *караваем* — увасабленнем леташняга ўраджаю — і абыходзіў палеткі, потым клаў *хлеб* у рунь, і калі ён хаваўся ў жыце, казалі, што яно сёлета будзе ўдалае. Выносілі на поле косткі, што заставаліся з велікоднага стала, і закопвалі іх па канцах поля, каб не расло пустазелле. Асвячоная вербачка ўторквалася ў зямлю з верою, што гэтым самым удасца абараніць ніву ад граду. На полі частаваліся, спявалі юраўскія песні. «Юр'е Бога клікала: // — Да падай, Божа, ключыкі // Адамкнуць зямліцу // Да выпусціць травіцу, // Да на травіцу расіцу, // Да на буйна жыта, // Да на цёпла лета, // Да на волікі ярмачко, // Да на кароўкі малачко».

Пра восеньскага (ці зімовага) Ю. гаварылі, што ён «грудай гвоздзіць». Перагукваўся восеньскі Ю. («халодны») са сваім веснавым святам («галодным») у народнай прыкмеце: «Колькі на асенняга Юр'я снегу, столькі на вясенняга — травы». Як адзін, так і другі, мелі дачыненне да свойскай жывёлы і драпежнікаў, толькі зімовы Ю. рабіў зусім адваротнае: «Асенні Ю. адмыкае раты ваўкам», г. зн. з гэтага дня крыважэрныя ваўкі пачынаюць хадзіць зграямі і нападаць на скаціну. У дзень зімовага Ю. падстрыгаюць грывы і хвасты *коням*, а таксама аднімаюць ад кабыл жарабят–смактуноў і ставяць іх у асобныя стайні да вясны. Увесну і ўвосень Ю. святкуецца поруч з прысвяткамі *Міколы*, які таксама выступае ў фальклоры апекуном сялянскай гаспадаркі. Гэтыя святыя пастаўленыя разам і ў шматлікіх прыказках: «Вясною Георгі і Мікалай — з кормам, зімою — з гвоздам» або «Юрай масціць, а Мікола гваздзіць (грудзіць)».

***Літ*.:** Веснавыя песні. Мн., 1979. С. 157—182; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 424—442, 556—558; Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 174—187, 288—289, 300—301, 352—353; Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С. 235—244.

У. Васілевіч

Я́БЛЫНЯ, у міфалогіі і культуры беларусаў выступае як адна з адменаў Сусветнага дрэва: на яе вяршыні сядзіць *птушка*, а ў каранях размясціўся *змей*. Яна ўяўляе адзін з варыянтаў *Дрэва жыцця*, у якім захоўваецца сіла, вечнае жыццё і несмяротнасць. Носьбітамі жыццёвай субстанцыі выступаюць у першую чаргу яблыкі — узгадаем казачныя залатыя, «маладзільныя», райскія яблыкі.

Я. увасабляе ідэю дрэва–продка, падкрэслена сімвалізуе мацярынскі пачатак: яна вырастае на магіле кароўкі (матулі) і дае яблыкі толькі сваёй дачцэ, у Я. знаходзяць прытулак брат з сястрой, калі ўцякаюць ад *Бабы Ягі*. Да тых жа матываў адсылае выраз «зямля яблыкамі пахне» — блізка да *смерці*. Беларусы, калі нараджалася дзяўчынка, закопвалі пад Я. дзіцячае месца, каб вырасла гэткая ж прыгожая і пладавітая. Акрамя таго, судачыненне з дрэвам як змесцівам *душаў*, што падтрымлівалі і апякалі, прыносіла немаўляці шчасце і дабрабыт.

У песеннай вобразнасці яблык станавіўся сімвалам кахання, а сама Я. параўноўвалася з нявестай.

Літ.: *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 29—37.

М. Малоха

Я́ВАР, **ягор**, белы клён з сямейства псеўдаплатанавых, прыгожае, велічнае дрэва, улюбёнае дрэва беларускай вуснапаэтычнай спадчыны, хоць у прыродзе Беларусі яно адсутнічае. Важнае месца Я. у нашай духоўнай спадчыне тлумачыцца незвычайным яго паходжаннем. Я. — гэта маладзец, ператвораны ў дрэва праз праклён маці (часам бацькі) або па сваёй волі пад ціскам абставін ды інш. Я. вырастае таксама на магілцы чалавека, і па асобных прыкметах людзі здагадваюцца, што ў ім жыве *душа* палеглага. Найбольш выразна міф пра паходжанне Я. выступае ў баладах, дзе ён з'яўляецца асновай некалькіх сюжэтаў. Найбольш поўным варыянтам такога міфа стаў сюжэт, дзе *метамарфоза* хлопца ў Я. адбываецца праз праклён бацькоў, прытым праклёну падлягае ўсё, што звязана з ім: «Бадай, сыночак, яварам, // А конічак — каменем, // А шапачка — купінкай, // А хустачка — рэчанькай, // А паясочак — сцежачкай!»

Я. часта выступае ў пары з жаночым дрэвам, якое ўзнікае ў выніку ператварэння жанчыны, — *ліпай*, *бярозай*, *вярбою*, *калінай*. Я. і бяроза ці іншае названае вышэй дрэва вырастаюць на могілках атручаных маткай сына і нявесткі, яны схіляюцца адзін да аднаго, злучаюцца галінкамі, зліпаюцца лісточкамі, паказваючы ўсім, што душы загінуўшых жывуць у дрэвах і што каханне іх несмяротнае. Два Я. вырастаюць таксама на могілках знішчаных хлопчыкаў–двайнюкоў, сыноў каралевіча. Попел ссечаных Я. лізнула *авечка*, прывяла двух баранчыкаў, якія сталі хлопчыкамі

і расказалі бацьку ўсю сваю гісторыю. Існуе сюжэт балады, дзе жонка заклінае мужа ў Я. за нявернасць, сама перакідваецца рэчкай, дзеці ручайкамі.

Я. — галоўны раслінны сімвал беларускай традыцыйнай спадчыны — выступае ў якасці Сусветнага дрэва, задаючы трохроўневую вертыкальную структуру космасу, а таксама маркіруе цэнтр сусвету, змяшчаючыся ў закрытай прасторы двара, дзе пэўныя рашэнні прымае Бог: «Паглядзі на двор ты на новенькі, // Што на дварэ праява стала: // Стаіць явар, тонкі, высокі, // Тонкі, высокі, лісцем шырокі, // Пад яварам столічак стаіць, // Каля століка крэселькі стаяць, // Крэселькі стаяць, святочкі сядзяць. // У адным крэселькі гасподзь бог сядзіць, // Гасподзь бог сядзіць, кнігі чытаіць, // Кнігі чытаіць, святкі збіраіць, // Святкі збіраіць і рассалаіць». З яварам звязваецца станаўленне сусвету ў той час, калі не было яшчэ ні неба, ні зямлі, а толькі было шырокае мора, на тым моры з'явіўся «явар зялёны». Гл. таксама *Дрэвы, Расліны*.

Літ.: Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 346, 406, 448—506; Беларускі казачны эпас. Мн., 1976. С. 184—186; Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 107—126.

Л. Салавей

Я́ВАРКІ, персанажы казкі «Знайда Дуброўскі», імаверна, паходжаннем вобраза звязаныя з падобнымі да іх персанажамі беларускай народнай міфалогіі — *Ядзеркамі*, *Сарэнамі* (марскімі людзьмі, вадзянымі каралеўнамі або фараонкамі). Імавернасць гэтага ўзмацняецца тым, што і Я., і згаданыя вышэй персанажы вядомыя прыкладна з адной тэрыторыі ў запісах М. Федароўскага, магчыма, ім жа самім і інкарпараванымі ў тэкст казкі. Казачныя Я. — тры сястры–прыгажуні, марскія каралеўны. Яны высокія, танклявыя, з залатымі валасамі і бровамі, ходзяць у сярэбраных сукнях і чаравіках. Найпрыгажэйшая з іх — самая малодшая. Як выходзіць яна з мора, то перад ёй нібы зоры рассыпаецца дыямантавая раса. У моры Я. кіруюць вялікай колькасцю марскога народа (параўн. марскіх людзей у міфалагічных аповедах), пераважна нейкага пакрачнага, бязладнага выгляду. Малодшай Я. прыслугоўваюць дванаццаць марскіх дзяўчын, падобных да самой Я., толькі ходзяць яны ў ядвабных фартушках, вышываных залатымі ніцямі. У сваіх марскіх валадараннях Я. мае незвычайных жывёлаў і птушак: коней з залатымі ўздзечкамі, кароў з залатымі рагамі, сярэбранымі «ракавінамі» і дыямантавымі вачыма, шэрыя гусі велічынёй з печ і белыя, як лебедзі, качкі памерамі з жорава. Наагул у каралеўстве Я. усё вылучаецца або ненатуральнымі памерамі, або незлічонай колькасцю: кабыла мае памеры з найбольшае гумно, а прыгнаныя Знайдам з мора яе жарабяты «завалілі цэлы купцоў двор, як цёмная хмара»; кароў столькі, «як зораў на небе», а «дойлы ў іх былі такія велькія, як найбольшая дзяжа» і г. д. Па парадзе Бога і з дапамогай яго чароўных дарункаў (сівога коніка, залатой булаўкі, акуляраў і залатога бічыка) Знайда Дуброўскі здабывае хітрасцю малодшую Я. і, прайшоўшы шэраг тыповых для казак выпрабаванняў, бярэ з ёю шлюб.

Цікава адзначыць яшчэ некалькі важных момантаў. Да Бога Знайда прыходзіць на загад прыймовага бацькі (купца), каб даведацца, чаму тры дні не свяціла Сонца і тры гады не было дажджу. У іншых казках падобнага сюжэтнага тыпу герой выпраўляецца непасрэдна да самога

Сонца. І Бог у разгляданай казцы выступае відочным субстытутам апошняга. У казцы «Агонь у сэрцы, а розум у галаве» жонкай героя таксама становіцца рачная прыгажуня, сонцава дачка. У час своеасаблівага выпрабавання героя Сонцам яна ператвараецца ў гожую зорку на небе і пасля доўгіх пошукаў яе закаханым — зноў у прыгажуню і яго будучую жонку. Звяртаюць на сябе ўвагу паслядоўныя транспазіцыі з персанажнага коду ў астральны і наадварот. І тут варта прыгадаць, што ў некаторых казках прычына, чаму Сонца не свяціла тры дні, тая, што яно проста загледзелася на марскую прыгажуню і забылася на свой дзённы шлях па небе. Але ўдалае заляцанне да прыгажуні выпадае не на долю Сонца, а на долю героя казкі, які ў гэтым выпадку можа разглядацца як свайго роду двайнік Сонца, як разумеў падобныя трансфармацыі пры пераходзе ад міфа да іншых наратыўных жанраў Ю. Лотман. Але герой аказваецца і больш удалым супернікам свайго прыймовага бацькі (купца), які, не прайшоўшы выпрабавання, не дабіваецца рукі Я. і гіне ў катле з гарачым кабыліным малаком. У гэтай развязцы сюжэта купец выступае таксама як двайнік Сонца і, такім чынам, як бы працягвае гісторыю няўдалага заляцання апошняга з натуральным фатальным зыходам.

Аднак у казках такога тыпу мы можам (беручы пад увагу адзначаныя транспазіцыі з персанажнага коду ў астральны і наадварот) бачыць своеасаблівую «бесканфліктную» трансфармацыю вядомага міфалагічнага сюжэта «Нябеснай сям'і» і «Нябеснага вяселля», дзе заляцанні *Месяца* да *Заранкі* (Венеры) прыводзяць у выніку да жорсткага пакарання Месяца. Падобна, што казкі разыгрываюць гэтую ж тэму, але са значнымі сюжэтнымі перабудовамі, выкліканымі пераносам цыклічнага міфа ў лінейныя структуры чарадзейнай казкі, а таксама тыповым менавіта для казак (а не для міфа, прынамсі, беларускага або літоўскага і да іх пад.) разуменнем Сонца як персанажа мужчынскага, што таксама ўносіла блытаніну ў сюжэтную структуру астральнага міфа.

Літ.: *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров: Человек—текст—семиосфера—история. М., 1999. С. 206—223; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 358—368.

С. Санько

Я́ДЗЕРКІ, міфічныя насельніцы мора, тры родныя сястры — марскія каралеўны. Уяўляліся высокімі, тонкімі, залатавалосымі і залатабровымі дзяўчынамі ў срэбраных сукнях і чаравіках. З твару Я. былі надзвычайнымі прыгажунямі. Выходзячы з мора, Я. выпраменьвалі бляск, ад якога ў вачах свяцілася. Калі Я. ішла, перад ёю каціліся, як зоры, дыяментавая *раса*. Пры ўсёй сваёй прыгажосці Я. былі вельмі дзікія, і бліжэй чым на мілю да іх нельга было падступіцца, іначай яны нарабілі б крыку, і падданыя, пачуўшы, маглі ўхапіць і пакараць такога чалавека. Акрамя падданых у Я. ёсць *коні* і розная жывіна.

Літ.: *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 108.

У. Васілевіч

ЯЕ́ШНЯ, абрадавая страва, асабліва ў *пастухоў*. Абавязковай лічылася ў дзень св. *Юр'я* (св. Георгія). Звычайна *яйкі* і іншую ежу пастухам давалі гаспадары. Гэта рэліктавае праяўленне ахвяравання богу свойскай жывёлы.

У якасці рытуальнай стравы Я. была і на іншыя святы — *Дзяды*, *Міколаў* дзень, на другі дзень *Сёмухі* (Тройцы). У некаторых мясцінах Беларусі на *Радаўніцу* на могілках

распальвалі вогнішчы і пяклі на іх Я. На Міншчыне на *вяселлі* часта рытуальная *курыца* замянялася Я., якую маладыя павінны былі есці асобна ад іншых удзельнікаў вячэры, у святліцы.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Очерки простонародного жития–бытия. Витебск, 1895; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 97.

Л. Дучыц

Я́ЙКА, міфапаэтычны сімвал першакрыніцы жыцця і пладароддзя. Паводле старажытных паданняў, сусвет быў створаны з Я., пакладзенага казачнай птушкай Феніксам або вадаплаўнай птушкай (*качкай*). Сусветнае Я. апісваецца як залатое. Сусвет утрымлівае ў самім сабе не толькі жыццёвы пачатак, але і кіраванне лёсам сусветнага зла. У казках пра *Кашча* Несмяротнага пералічваюцца ўкладзеныя адно ў адно пад дубам рытуальныя сімвалы — *куфар*, *заяц*, *качка,* Я. і ў ім Кашчава *смерць*.

Я. увасабляе жыватворную сілу, якая процістаіць рознай нечысці, і ў некаторых выпадках яно роўнае *маланцы*. *Чорт* можа быць забіты маланкай або Я., знесеным напярэдадні *Калядаў*, калі нараджаецца *Сонца*. Аднак калі *курыца* знясе Я. на першы дзень свята, то ў гаспадарцы чакалі ўбытку.

Вялікая роля Я. у аграрнай магіі. Вясной у полі каталі Я. Пры першай сяўбе дзеля забеспячэння добрага ўраджаю ў полі араты мусіў з’есці Я., пры сяўбе *лёну* Я. падкідвалі як мага вышэй. У дзень першага выгану жывёлы на пашу сяляне пагладжвалі яе Я. па спіне. Я. знаходзіцца ў цэнтры велікоднай абраднасці. Пафарбаванае ў *чырвоны* колер Я. у хрысціянскай інтэрпрэтацыі сімвалізуе кроў, пралітую Ісусам Хрыстом дзеля збавення людзей ад грахоў. Велікоднае Я. каталі з горак, клалі ў зерне, падрыхтаванае на пасеў. У час сяўбы па полі раскідвалі шкарлупіны. У хаце шкарлупіны ад Я. затыкалі ў шчыліны бярвенняў, каб не вадзіліся прусакі. На *Радаўніцу* (Вялікдзень памерлых) пафарбаваныя Я. пакідалі на курганах і могілках, крыжападобна каталі іх там, што лічылася сродкам часовага ажыўлення мёртвых. Гаючыя ўласцівасці прыпісваліся нават вадзе, у якой фарбавалі Я. У некаторых мясцінах Беларусі на Радаўніцу на могілках распальвалі вогнішчы і пяклі на іх *яешню*. Я. і яешня лічыліся магічным сродкам, якія забяспечвалі маладым дзетароднасць.

Шмат існуе павер’яў аб магічнасці Я., якое можа знесці *певень*. Калі Я. знясе певень, якому мінула *сем* гадоў, то з яго народзіцца вогненны *Змей* (*Цмок*).

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 365; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 89; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер’і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 168—169.

Л. Дучыц

ЯРЫ́ЛА, адзін з багоў дахрысціянскага пантэона ў беларусаў. У вядомага этнографа П. Шпілеўскага (Драўлянскага) захавалася апісанне беларускага свята ў гонар Я., якое адзначалася 27 красавіка (па ст. ст.) і захоўвалася яшчэ ў сярэдзіне XIX ст. Выбіралі дзяўчыну і апраналі яе ў белае адзенне Я., які ўяўляўся маладым прыгожым мужчынам, *босым*, з чалавечай галавой у правай руцэ і жытнёвымі каласамі ў левай. Дзяўчыне апраналі на галаву *вянок* з кветак і садзілі на белага *каня*, прывязанага да слупа. Вакол іх дзяўчаты ў вянках вадзілі карагод (часам і па засеянай ніве) і спявалі песні пра Я. як апекуна ўрадлівасці (расліннай і чалавечай).

Пасля прыняцця хрысціянства ўсюды 23 красавіка (6 траўня) прынята адзначаць свята *Юр'я*, які ўвабраў у сябе многія рысы Я. і мае блізкае па гучанні імя. *Белы* колер адзення Я. атаясамліваецца з белым адзеннем *Бога* ці святога Юр'я. У палабскіх славянаў 15 красавіка адзначаўся дзень бога Яравіта. Нямецкія місіянеры суадносілі Яравіта з богам вайны Марсам, і ў той жа час ён лічыўся богам урадлівасці, ва ўладзе якога знаходзіліся зеляніна і плады зямлі. У часе вайны залаты шчыт Яравіта неслі перад войскам. З гэтай ваярскай функцыяй бога можна супаставіць і чалавечую галаву ў руцэ Я. У юраўскіх песнях таксама падкрэсліваецца, што святы Юр'я «...будзе вас сабіраць і меччу галовы адсякаць». Характэрна, што на ноўгарадскім абразе «Чудо Георгия о Змие» пачатку XIV ст. святы Юры трымае шчыт з выяваю *сонца* ў выглядзе чалавечага твару ў фас. Некаторыя даследнікі бачаць у гэтым адлюстраванні далейшае развіццё вобраза Я. як сонечнага божышча, з чым стасуецца і прызначэнне шчыта Яравіта, залаты колер якога можна супаставіць з белым колерам адзення Я. Істотна, што Яравіт уваходзіў у склад чатырохчасткавай сістэмы багоў у палабскіх славянаў, а гэта стасуецца з чатырма Пяркунасамі ў балтаў. У адным з рукапісаў XV ст. адзначана, што «Перунъ есть многъ», іншымі словамі — мае шмат іпастасяў.

У беларускім фальклорна–этнаграфічным матэрыяле вядома свята «ярылавіца» («ярылкі»), якое адзначалі на Юр'я (у красавіку), на *Сёмуху*, русальным тыдні і на *Купалле* (май—чэрвень). Свята ўтрымоўвае як магічна–земляробчыя элементы, так і шлюбна–эратычныя.

У Расіі ў XIX ст. свята ў гонар Я. спраўлялася ў нядзелю перад Пятроўскім пастом (Кастрамская і Уладзімірская губ.). Наладжвалі пахаванне пудзіла Я. з падкрэслена выразнымі мужчынскімі атрыбутамі. У Маскоўскай вобл. святкаванне Я. адбывалася ноччу, каля вогнішчаў на ўзгорку паблізу ракі, яно мела «разбэшчаны характар». У некаторых мясцінах на свята Я. распальвалі вогнішчы, варылі і фарбавалі *яйкі*, пасля *заходу Сонца* купаліся. Вядома назіранне, што Ярылін дзень (Ярылкі) у Расіі захаваліся там, дзе не святкавалі Купалле.

А. Голан імя Ярылы лічыць роднасным імёнам старажытнагрэцкага Эраса, Геракла, бога вайны Арэса, а таксама Юрыя–Георгія. Пазнейшы святы Юры ўвабраў у сябе рысы як хрысціянскага пакутніка, так і паганскага божышча. Імя Я. этымалагізуецца ад славянскага *jara «вясна».

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994; *Древлянский П.* Белорусские народные предания // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 1, 4; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Соколова В. К.* Весенне–летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

Э. Зайкоўскі

Я́СЕНЬ, дрэва, слаба прадстаўленае ў беларускім фальклоры. Захавалася, тым не менш, паданне пра тое, як людзі навучыліся карыстацца *агнём*. Паводле гэтага падання, *Бог* паслаў агонь на зямлю, каб пакараць *чорта*, які спакусіў першых людзей свету — Адама і Еву. Чорт схаваўся за Я., а Бог перуном запаліў яго. З таго часу людзі пачалі разводзіць *агонь* і карыстацца ім.

Эпітэт Я. у фальклоры — «светлы», што можна разумець як народную этымалогію самога слова «ясень». Адсюль і яго сувязь з агнём.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 108, 347.

С. Санько

Я́СТРАБ, у беларускай традыцыі ўважаўся за сімвал жарсці ў каханні і адвагі. Выкарыстоўваўся ў любоўнай магіі, бо лічылася, што калі на жываце насіць галаву Я., то ўсе будуць любіць. У фальклорных тэкстах Я. практычна не сустракаецца.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 179; *Минько Л. И.* Суеверия и приметы. Мн., 1975. С. 49.

С. Санько

ЯЎСПЕРЫ́ТА, легендарная чараўніца, якая жыла на гары *Шатрыя*, сустракала каля магілы Альцыса шабаш *ведзьмаў*, якія зляталіся туды на *Купалле* з усёй Літвы, і там частавала іх.

Літ.: *Сахаров И. П.* Сказания русского народа: Народный дневник: Праздники и обычаи. СПб., 1835. С. 93.

С. Санько

Я́ШЧАР, **Я́шчур**, міфічная істота, адпаведнік *Змея*, антыпода *Перуна*. Сказанае пацвярджаецца сувяззю Я. з арэшнікам, *арэхамі*, паколькі ў славянскай народнай традыцыі арэхавы куст азначае локус змея. Пярун–грамавік, пераследуючы змея, ніколі не пускае свае стрэлы на арэшнік, бо арэшнік ёсць месцам бяспекі змея, яго тэрыторыяй. Толькі *маланка* можа папаліць арэхі. Калі знаходзяць у гронцы пусты, чорны ўсярэдзіне арэх, кажуць: «Малання спаліла». Міфалагічных паданняў пра Змея шмат, пра Я. захавалася толькі калядная гульня, дзе сувязь Я. з арэшнікам падкрэсліваецца вельмі выразна: Я. сядзіць у арэхавым кусце, ён арэшкі лузае. Я. сядзіць на залатым крэсле, гэта знак таго, што Я. — кароль, ён выбірае сабе нявесту, ува ўсіх дзяўчат забірае вяночкі, ён павінен быць незвычайны, робіць розныя міны, грымаснічае, дзяўчаты пакорліва вымольваюць у яго свае вянкі. Матыў «муж–вуж» ці «муж–змей» даволі пашыраны ў казках, паданнях, бо гэта адна з ягоных праяў у гульнёвым тэксце, які да таго ж прымеркаваны да Калядаў. Каляды, такім чынам, былі часам панавання Я., калі Пярун яму не пагражаў. Найпершым атрыбутам калядных святаў лічацца арэхі (як на *Вялікдзень — яйка*). Гульні з арэхамі, частаванне імі было абавязковым. У вялікіх сем'ях маці абавязкова надзяляла імі кожнага з сямейнікаў, не дазваляючы дзецям расцягваць запасы дачасна. Хто не меў часу дужа займацца зборам арэхаў, той, нібы ў апраўданне, казаў: «Трэба ж назбіраць якую жменьку арэхаў к Калядам».

Літ.: *Бернштам Т. А.* Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх «Ящер» и «Олень» (опыт реконструкции) // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 17—36; Зімовыя песні: Калядкі і шчадроўкі. Мн., 1975; Народны тэатр. Мн., 1983.

Л. Салавей

СКАРОТЫ

англ. — англійскае
балц. — балцкае
бел. — беларускае
в. — вёска
г. зн. — гэта значыць
гр. — грэцкае
дыял. — дыялектнае
і г. д. — і гэтак далей
інш. — іншы, іншае, іншыя
і пад. — і падобныя
лат. — латышскае
лац. — лацінскае
літ. — літоўскае
лтг. — латгальскае
н. ст. — новы стыль
н. э. — новая эра
ням. — нямецкае
параўн. — параўнайце
пол. — польскае
праслав. — праславянскае
р–н — раён
рус. — рускае
св. — святы
слав. — славянскае
ст. — стагоддзе
ст.–англ. — стараанглійскае
ст.–в.–ням. — старaверхненямецкае
ст.–гр. — старажытнагрэцкае
ст.–інд. — стараіндыйскае
ст.–ірл. — стараірландскае
ст.–паўн. — старапаўночнае
ст.–прус. — старажытнапрускае
ст. ст. — стары стыль
с.–х. — сербскахарвацкае
т. зв. — так званы
тыс. — тысячагоддзе

ЗМЕСТ

Энцыклапедычнае выданне

Санько Сяргей
Валодзіна Таццяна
Васілевіч Уладзімір

БЕЛАРУСКАЯ МІФАЛОГІЯ
Энцыклапедычны слоўнік

Адказная за выпуск В.Собалева
Мастацкі рэдактар А.Званароў
Камп'ютэрная вёрстка В.Аўтушкі
Карэктары А.Трусава, Л. Адамовіч, Л.Кузьміна,
Г.Піскунова, Л.Сямёнава

Падпісана да друку 08.01.2004.
Фармат 60×84 $1/_{16}$. Папера газетная. Гарнітура Школьная.
Афсетны друк. Ум.друк.арк. 34,41. Ум.выд.арк. 48,98.
Тыраж 3000 экз. Зак. 8.

Рэспубліканскае унітарнае прадпрыемства «Выдавецтва «Беларусь»
Міністэрства інфармацыі Рэспублікі Беларусь.
Ліцэнзія ЛВ №2 ад 31.12.2002.
220004, Мінск, праспект Машэрава, 11.

Рэспубліканскае унітарнае прадпрыемства «Друкарня «Перамога»
222331Об Маладзечна, В.Таўлая, 11.